

Eva Cantarella

Pasado próximo

Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia

FEMINISMOS

ESTE texto supone un convincente cuadro de la condición femenina entre la sociedad republicana y la época augústea. Relata leyendas, cultos, ritos y anécdotas; historias de diosas, reinas míticas, heroínas y mujeres de la vida real. Es una hagiografía de mujeres modelo y también narra las desventuras de las rebeldes. Trata de las normas jurídicas y de las prácticas sociales, de la evolución de las leyes y las costumbres, de la emancipación femenina y de la reacción masculina. Estudia la historia de un largo silencio, el de la mujer, pero también el nacimiento de la complicidad entre dos sexos: en Roma, por primera vez en la cultura occidental, se forma un modelo de relación entre hombres y mujeres destinado a dejar sus huellas hasta los umbrales del año 2000.

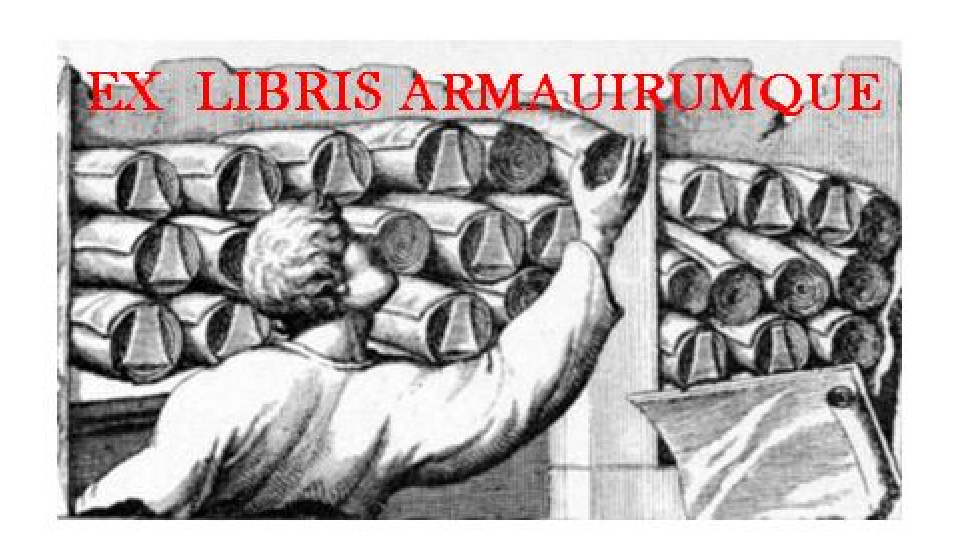
Este libro se compone de dos partes. La primera, dedicada a los orígenes de Roma y a la época arcaica, trata de ilustrar la condición de las mujeres romanas a partir del tema del "silencio". Con la expresión "silencio femenino" se hace referencia al silencio impuesto por los romanos a las mujeres ya desde el mismo momento en que aquéllos dieron vida a la organización ciudadana.

La segunda parte, dedicada, tras el fin de las instituciones romanas, a los siglos de la República y a los años en que se consolidó el poder personal de Augusto, trata de recoger los cambios producidos en la condición femenina a partir de la consideración de la nueva libertad de palabra que disfrutaron las mujeres. Asimismo, se esboza el perfil de algunas de estas mujeres, intentando distinguir lo que se ajusta a la realidad de lo que los autores, siempre hombres, contemplaban y juzgaban a las mujeres emancipadas. El libro concluye dejando la palabra a Sulpicia, la única voz de la literatura clásica, la única mujer de la época clásica cuyas obras han llegado hasta nosotros.

- Ediciones Cátedra
- Universitat de València
- Instituto de la Mujer

Pasado próximo

Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia



Dictes moy ou, n'en quel pays
Est Flora, la belle Rommaine,
*Archipiades**, *né Thais,*
Qui fut sa cousine germaine;
Echo parlant quant bruyt on maine
Dessus riviere ou sus estan,
Qui beauté eut trop plus qu'humaine?
Mais ou sont les neiges d'antan?

(F. Villon, «Ballade des dames du temps jadis»)

Where have all the young girls gone, longtime passing,
Where have all the young girls gone, longtime ago?

(«Folk Song»)

---

* Alcibíades aparece como una mujer en la tradición medieval, como consecuencia de un error que se remonta a Boecio (cfr. E. Langlois, «Archipiada», en *Mélanges dédiés à C. Wahlund,* Mâcon, 1896, págs. 173-179). En Villon, el error vuelve a encontrarse en el «Testament», vv. 329-331.

Prólogo a la edición española

En el momento presente la realidad femenina se afronta, en su aspecto social y jurídico, desde una perspectiva que parece romper con todas las tradiciones del pasado. Pero en la lucha por el reconocimiento social de las mujeres y por su plena capacidad jurídica, más allá de las declaraciones de principios, queda aún mucho camino por recorrer. En muchos aspectos, el pasado sigue siendo presente. Aún es frecuente observar desde el plano ideológico planteamientos recurrentes y, para enfrentarse a ellos, aparte de la voluntad de cambio, es fundamental el conocimiento de la historia.

Eva Cantarella sale al paso de esta realidad con el rigor científico y la claridad expositiva que la caracterizan. Dentro del ámbito de su especialización, el Derecho griego y el Derecho romano, la condición social y jurídica de las mujeres siempre ha sido una de sus ocupaciones prioritarias, y en este tema, como en el resto de su vastísima producción científica, ha logrado un gran prestigio internacional, no sólo en Europa sino también fuera de ella. (En la actualidad, compatibiliza el ejercicio de su cátedra en la Universidad de Milán con las clases que imparte en diversas Universidades de Estados Unidos). El libro *Pasado próximo. Mujeres romanas de Tácita a Sulpicia* es una visión de la historia desde el mundo de hoy, en la que la

autora aporta nuevos datos y llega a una síntesis de madurez acerca de la condición femenina, en una obra de conjunto, accesible no exclusivamente a juristas e historiadores, sino a cualquier lector culto e interesado.

Con la traducción que Cátedra nos permite presentar se aumenta el ámbito de recepción de este estudio, acercándolo al amplio mundo de los hispanohablantes. He procedido a analizar directamente las fuentes latinas, básicamente literarias y jurídicas, añadiendo veintiocho notas de traducción, en las que pienso especialmente en un público de habla española no especializado, por lo que a los breves comentarios que en ellas incluyo, se añade bibliografía en español.

El libro comienza con una diosa que calla: Tácita Muda (su nombre es de por sí suficientemente expresivo), y termina con una mujer que habla, la única que habla de sí misma sin mediaciones masculinas: Sulpicia. Mujeres que callan, amoldándose al modelo masculino; que aceptan, como función específica de su femineidad, la transmisión a sus hijos del principio patriarcal, de un mundo de valores marcados por los hombres. Pero junto a éstas, las observantes, las obedientes, están también las mujeres que hablan, las rebeldes. Entre las primeras, Lucrecia —que se suicida no pudiendo soportar la vergüenza de haber sido violada, y su gesto heroico cambia el destino de Roma— y Porcia, que da ejemplo de valor político a su marido tragando carbones ardientes para animarle a un suicidio digno; si el marido debe morir no tiene sentido que la mujer viva. La castidad y la sumisión son las marcas de las heroínas.

Las otras mujeres, las menos, son las que optan por la vida y por la palabra, mujeres que rompen con el modelo tradicional. Son aquéllas a las que la literatura ha castigado, y sigue castigando sin piedad, como Carfania, que ejerce la abogacía, o Lesbia, la cruel amada de Catulo.

La autora plantea una idea fundamental. El pacto de silencio. Por primera vez en la historia del mundo occidental, las mujeres se encuentran en condiciones de pactar y lo que pactan es, precisamente, el silencio. Las mujeres lle-

gan a un acuerdo con los hombres. La relegación al ámbito privado a cambio de ventajas como la exención de impuestos, la exhibición pública de joyas o los reconocimientos sociales. Los beneficios a cambio de la exclusión. Un pacto tácito que, a lo largo de los siglos, ha marcado el destino femenino de la sumisión y ha llegado hasta hoy, en el umbral del año 2000.

Pero la sensibilidad histórica de la autora hace que considere anacrónico hablar de feminismo en Roma. Las mujeres emancipadas, las que podían intervenir en las decisiones públicas, llegaron a un acuerdo con los hombres. La sumisión a cambio de la no intervención; pero nunca pretendieron llegar a donde los hombres habían llegado. Faltó la organización y la unión entre ellas, faltó la reflexión, faltó la ideología.

Tal vez no sea superfluo recordar aquí que en España, hasta 1978, el adulterio femenino permaneció como delito, más grave que el amancebamiento masculino (el marido sólo cometía delito cuando tenía «manceba dentro de casa o notoriamente fuera de ella»).

Por otra parte, hace muy poco, el día 3 de julio del presente año, el Tribunal Constitucional dictó una sentencia en la que volvía al pasado declarando «el principio de varonía», que prima al hombre sobre la mujer en el acceso a títulos nobiliarios, rompiendo así con la doctrina consolidada del Tribunal Supremo, que consideraba discriminatorio dicho principio*.

La historicidad, desde luego, no es una categoría del pasado, sino también del presente e incluso del futuro. Relegación al ámbito privado, exclusión de títulos y cargos públicos, decisiones que a veces las mujeres mismas contribuyen a tomar. Tal vez por eso la referencia a la mujer pública tiene aún una connotación peyorativa tan diferente de la del hombre público y, tal vez por eso también, atravesaron las sociedades griega y romana y llegaron a nuestros días las palabras que Eurípides puso en boca de

---

* *Vid.* el artículo de C. Alberdi «Un insulto a la inteligencia», que comenta la sentencia, en *El País*, 9 de agosto de 1997. *[N. de la T.]*

Medea: «De todos los seres que viven y piensan, las mujeres son las más desgraciadas [...] Un hombre, cuando está a disgusto en su casa puede salir y librar su espíritu del hastío en el trato con los amigos. Nosotras las mujeres no podemos mirar sino dentro de nosotras mismas»*.

Pero no es tiempo de pesimismos. Las conquistas, muchas e importantes, de las mujeres no se han construido sobre ellos. Es tiempo de conocimiento, de realidad y de superación. Por eso dejamos la palabra a Eva Cantarella, y a su «pasado», tan próximo.

Salamanca, agosto de 1997.

M.ª ISABEL NÚÑEZ

---

* Eurípides, *Medea*, vv. 230-245. *[N. de la T.]*

Introducción

Este libro se compone de dos partes. La primera, dedicada a los orígenes de Roma y a la época arcaica, trata de ilustrar la condición de las mujeres romanas a partir del tema del «silencio». Con la expresión «silencio femenino» se hace referencia obviamente al silencio impuesto por los romanos a las mujeres ya desde el mismo momento en que éstos dieron vida a la organización ciudadana.

Esta primera parte traza en consecuencia las líneas fundamentales de la condición femenina en los albores de la ciudad de Roma, incluyendo además la comparación con la condición de las mujeres pertenecientes a las *ethne* que contribuyeron a formarla, esto es, de las mujeres etruscas, de las sabinas y de aquellas que pertenecían a ciudades del Lacio diferentes de Roma.

Aunque abundantemente ampliada, reelaborada y actualizada, esta primera parte procede de una breve investigación, publicada en 1985, con el título de *Tacita Muta,* nombre de una divinidad del silencio, elevada a símbolo de las múltiples obligaciones que pesaban sobre las mujeres en los primeros siglos de Roma, entre las cuales figuraba en primer término la de no olvidar que la palabra era prerrogativa masculina, con la inevitable consecuencia de una subordinación generalizada por parte de la población femenina.

Tesis ésta, conviene ponerlo de relieve inmediatamente, que no todos comparten, y que de hecho ha sido rebatida a menudo por los que tanto en el siglo pasado como hoy han sostenido o sostienen la existencia de una especie de momento mágico de las mujeres (no sólo romanas); en otras palabras, por quienes sostienen la historicidad de un poder femenino que, con referencia a Roma, habría dejado huella en la dignidad social y en el prestigio de que habrían gozado las mujeres desde los orígenes de la ciudad. Así pues, para contrastar esta tesis y para tratar de demostrar que el prestigio femenino en la Roma arcaica era tan sólo un vacío homenaje verbal, al cual no correspondía una actitud de auténtico respeto, la primera parte del libro comprende un capítulo dedicado al recurrente debate del poder femenino. Por cierto que este debate ha vuelto a presentarse hace poco bajo un nuevo aspecto (con enorme éxito además, y no sólo entre los especialistas) por la arqueóloga Marija Gimbutas. Se llega a la conclusión en este sentido de que la hipótesis del poder femenino, independientemente de la fascinación que pueda ejercer, resulta históricamente indemostrable.

La segunda parte, dedicada, tras el fin de las instituciones monárquicas, a los siglos de la República y a los años en que se consolidó el poder personal de Augusto, trata de recoger los cambios producidos en la condición femenina a partir de la consideración de la nueva libertad de palabra de que disfrutaron las mujeres en aquellos siglos, debido a una serie de circunstancias que trataremos de especificar. En algunos casos las mujeres llegan a preparar discursos y a pronunciarlos ante los tribunales y, de modo todavía más excepcional, a escribir poesías. La segunda parte del libro se ocupa, en consecuencia, de las mujeres que vivieron en el periodo de la llamada «emancipación», de la cual —según los hombres de su tiempo— ellas abusaron cuanto pudieron.

Más adelante se esboza el perfil de alguna de estas mujeres, tratando de distinguir lo que, con más o menos verosimilitud, se ajusta a la realidad de aquello otro que tan sólo refleja el modo en que los autores, por supuesto

hombres, contemplaban y juzgaban a las mujeres emancipadas.

El libro concluye dejando la palabra a Sulpicia, la única voz femenina de la literatura clásica, o —mejor dicho— la única mujer de la época clásica cuyas obras han llegado a nosotros; la única que nos habla de sí sin mediaciones masculinas. Precisamente ésta es la razón por la que el libro se cierra con su historia. He preferido hacer uso de una referencia temporal que simbólicamente señalase la medida de las transformaciones que caracterizaron la vida de las mujeres: de Tácita a Sulpicia, antes que acudir a una fecha políticamente relevante, como podría ser la que coincide con el tránsito de un régimen político a otro (es decir, de la República al Principado, suponiendo que estas fechas puedan determinarse con exactitud).

Pero aparte de recordar algunas figuras femeninas significativas, este libro trata de dar respuesta a cuestiones que siempre me han preocupado: ¿Cuáles fueron las circunstancias que permitieron que las mujeres romanas pasaran de una situación de absoluto sometimiento a los hombres a otra de adquisición de nuevos derechos, y a una, si no ilimitada, al menos considerable libertad? ¿En qué medida disfrutaron de esa libertad? ¿Se sirvieron de ella sólo para mejorar su *status* dentro de los esquemas tradicionales de la relación entre sexos o la usaron para poner en tela de juicio estos esquemas y para obtener la única libertad auténtica: la de tomar decisiones en torno a la propia vida? Más aún, ¿qué efecto tuvo la emancipación en las mujeres que vivieron una, dos o tres generaciones más tarde?

Preguntas difíciles, antiguas y también de plena actualidad. Después de algunos decenios de feminismo, ¿no vuelven a cuestionarse muchas de las conquistas logradas, a veces incluso por los mismos que lucharon para obtenerlas? Los modelos de vida cambian para todos, es cierto. Pero ¿acaso la división de los papeles que cada sexo desempeña no resurge siguiendo los viejos esquemas que creíamos definitivamente superados?

Obviamente, ningún acontecimiento, ninguna situación vuelve a plantearse nunca en los mismos términos; pero

esto no impide que, a la luz de lo que veremos, la experiencia romana invite a reflexionar sobre el presente. Y quizá también a tratar de imaginar el futuro.

Nota para el lector

Siguiendo un sistema ya utilizado, y que me parece que logra satisfacer las exigencias de los distintos tipos de lectores, el libro ha sido estructurado de modo que posibilite dos tipos de lecturas diferentes. La primera, accesible también a aquellos que no son especialistas en la materia, se basa sólo en el texto. La segunda, que comprende también las notas, pretende ofrecer a quien lo desee la posibilidad y los medios necesarios para profundizar en los diversos temas tratados. Por consiguiente, he trasladado a las notas no sólo las citas de fuentes y de bibliografía, sino también las discusiones y opiniones, a veces contrapuestas, en torno a los diversos argumentos, así como los problemas más complejos y, en particular, los detalles del sistema jurídico.

Finalmente, una advertencia. Salvo indicación contraria, las traducciones del griego y del latín son de quien escribe.

PRIMERA PARTE

Orígenes de Roma

Una diosa como punto de partida: Tácita Muda

Tácita Muda era una divinidad romana, más exactamente era una divinidad de los muertos que se conmemoraba el 21 de febrero y cuya trágica historia es narrada por Ovidio.

Tácita, según se lee en los *Fasti,* había sido una ninfa, una náyade hija del río Almon. Su nombre entonces era Lara (o también Lala o Larunda)[1]; un nombre claramente procedente del griego, *laleo,* que significa «hablar».

Antes de ser venerada con el nombre de Tácita, Lara hablaba como todas las ninfas, pero he ahí el problema: hablaba demasiado y, sobre todo, hablaba a destiempo. Un día tuvo la pésima idea de confesar a su hermana Giuturna el amor que Júpiter sentía por ella, así como su negativa a los intentos de seducción de que era objeto por parte del dios. Entonces Júpiter, para castigarla, en una especie de brutal venganza, le arrancó la lengua.

No obstante, las desventuras de la ninfa inoportunamente locuaz no terminan aquí. Después de haberla reducido para siempre al silencio, Júpiter la confió a Mercurio a fin de que éste la condujese al reino de los muertos y el dios durante el viaje la violó. Así fue como Tácita conci-

[1] Ovid., *Fast.*, II, 583-616.

bió y dio a luz dos gemelos, los *lari compitalis,* las divinidades que custodiaban los confines de la ciudad protegiéndola: *fitque gravis geminosque parit qui compita servant et vigilant semper in Urbe Lares* (escribe Ovidio)[2], por eso era también venerada con el nombre de Aca, la *mater Larum.*

Vamos ahora a ocuparnos de la fiesta que se celebraba en su honor. Todos los años Tácita era honrada como diosa del silencio, con un rito mediante el cual con tres dedos se colocaban tres granos de incienso bajo el umbral en una madriguera de ratón; se esparcía con pez una cabeza de menola (pequeño pez, animal mudo por excelencia, particularmente querido por la diosa, que también se utilizaba para exorcizar los ríos)[3]. Este pez se asaba, se le rociaba con vino y se bebía después el vino sobrante[4]. Se trataba de una ceremonia propiciatoria, destinada a obtener la protección de Tácita y a acallar las maledicencias.

Divinidad importante en consecuencia esta Tácita, diosa del silencio; particularmente significativa para nosotros. Es la historia de una mujer ligera, incauta, irreflexiva, que había hecho mal uso de una cualidad de la que, usada del modo correcto, los romanos se sentían muy orgullosos: la palabra. Esa palabra que permitía a los retores demostrar sus tesis, que era uno de los instrumentos fundamentales de la lucha política; esa palabra que influía y determinaba la opinión pública, que arrastraba al pueblo a respetar a quienes detentaban el poder, a reconocerlos como representantes de sus intereses, a obedecerlos y a seguirlos.

Sin embargo, de modo imperdonable, Tácita había utilizado esta palabra a destiempo, hablando cuando no tenía que hablar, revelando secretos que no habría tenido que revelar. Además esto no había ocurrido casualmente. Lara no había hecho mal uso de la palabra por un simple «desliz»

[2] En torno a los lares, como divinidades protectoras vinculadas a determinados espacios, como la casa, las calles o la ciudad en su conjunto, *vid.* A. Fraschetti, *Roma e il principe,* Bari, Laterza, 1990, págs. 261 y ss., con bibliografía en la pág. 262, n. 79.

[3] Ovid., *Fast.,* III, 242.

[4] Ovid., *Fast.,* II, 570.

o por un defecto de su carácter. Si así hubiera sido, su historia no tendría la importancia que tiene. En tal caso, habría sido tan sólo la historia de una mujer y no lo que es realmente: la historia que los romanos presentan como ejemplar para todas las mujeres. En definitiva, Lara usó la palabra a destiempo, de modo inoportuno «porque era una mujer», es decir, inevitablemente, respondiendo a un defecto típicamente femenino.

Para los romanos, como para los griegos, la palabra no se encontraba entre los instrumentos de los que las mujeres podían hacer buen uso; no era de su competencia, no pertenecía al género femenino. «A las mujeres el silencio les añade encanto» había escrito Sófocles[5]. Y los romanos compartían esta opinión. Callar no era sólo una virtud, era un deber de las mujeres, determinado por la necesidad de evitar que, siendo usada por ellas, la palabra se convirtiese, en el mejor de los casos, en vana charlatanería y, en el peor, en causa de desagradables equívocos y de daños inútiles.

Así pues, Tácita era un símbolo, como lo era —diferente por supuesto—, Aius Locutius, el dios cuyo nombre (mientras el de Tácita Muda contiene dos referencias al silencio) contiene dos referencias a la palabra: Aius, de *aio,* y Locutius, de *loquor;* un dios que en la historia de Roma sólo se había manifestado una vez, en forma de una voz misteriosa, que en el año 390 a.C. había puesto en guardia a los romanos contra el inminente peligro que se cernía sobre la ciudad ante el avance de los galos. La advertencia de Aius no había sido tomada en cuenta y la ciudad fue saqueada. Cuando por fin los galos se alejaron de Roma el dictador Camilo quiso que, como señal de arrepentimiento, se elevase en su honor un santuario en el lugar en el que había clamado la voz, en el ángulo norte del Palatino[6].

En consecuencia, a diferencia de Tácita, Aius era el

---

[5] Sóf., *Aj.*, 293.

[6] Liv., *Hist.*, V, 32 y ss.; Gel., *Noct. Att.*, XVI, 17, y Cic., *De div.*, 1, 101; 2, 69.

hombre identificado por su capacidad de expresarse, por su característica de saber formular y comunicar el pensamiento. Su historia mostraba que en la palabra de varón sí se podía y se debía creer.

Dejemos por ahora a Tácita Muda. Una vez explicado por qué se trata de un personaje emblemático hasta el punto de ser asumido como símbolo de la condición femenina en los primeros siglos de la ciudad de Roma, vamos a precisar los objetivos de las consideraciones que se harán a continuación.

En las páginas que siguen intentaremos reconstruir, partiendo de Tácita, la condición de las mujeres romanas desde los orígenes de Roma. La fecha de inicio no será la de la fundación de la ciudad; buscaremos rastros, huellas, indicios y sugerencias en el periodo que precedió a esa fecha. Partiremos en consecuencia de una época situada en los límites entre la historia y la prehistoria.

No se trata de una opción caprichosa. En torno a este periodo, lejano e impreciso, se han lanzado hipótesis (que se repiten periódicamente) tan apasionantes como difíciles de aceptar. Me refiero a las hipótesis que, de uno u otro modo, sostienen que antes de la afirmación del patriarcado hubo un momento en el que las mujeres dominaron la sociedad; a las teorías múltiples y variadas en torno a un presunto poder femenino que (a pesar de haberse extinguido ya cuando surgió Roma) ayudaría a entender las razones del prestigio de que gozaron las mujeres romanas desde los primeros siglos de la fundación de la ciudad.

Capítulo primero

A la búsqueda del poder perdido

La cuestión matriarcal de Bachofen a Gimbutas

Periódicamente, con intervalos más o menos próximos, e incluso en épocas recientes, vuelve a plantearse la hipótesis de que para comprender la condición de las mujeres romanas no hay que basarse en la abstracta severidad de las reglas jurídicas vigentes en los primeros siglos, que presentan un cuadro de casi absoluta sumisión por parte de las mujeres al poder y control masculino[1].

---

[1] Las más antiguas normas jurídicas son las denominadas *leges regiae* y las contenidas en las XII Tablas. Las *leges regiae* son una serie de disposiciones que nos han llegado bajo este nombre, atribuidas a los distintos reyes de Roma y sobre cuya naturaleza se ha discutido mucho. Durante largo tiempo, parte de la doctrina ha pensado que se trataba de normas consuetudinarias, es decir, surgidas en la práctica social y posteriormente atribuidas a los reyes para así dotarlas de mayor prestigio y autoridad. Pero hoy se sostiene que se trataba de disposiciones imperativas de origen regio (ordenanzas o quizá sentencias).

En cambio, las XII Tablas son una serie de normas emanadas en el 451-450 a.C de una magistratura extraordinaria, compuesta por patricios y por plebeyos y publicada como resultado de la lucha plebeya por sustraer a los aristócratas la exclusividad en la administración de la justicia. La tarea de estos magistrados (cuyo número era diez, por lo que se llamaron *decemviri)* era poner por escrito un *corpus* de leyes que estable-

Para entender la auténtica condición de las mujeres romanas sería necesario basarse sobre todo en las leyendas que cuentan personajes femeninos, cuyo papel y proezas resultan difícilmente conciliables con la imagen de una mujer sometida y dominada, y que por tanto revelarían la importancia del papel femenino, su dignidad y el reconocimiento de que la mujer gozaba en la familia y en la sociedad, por no hablar también de la trascendental función que desempeñarían en muchos casos, alcanzando incluso las cuestiones de Estado[2]. Y a partir de esta consideración se ha pensado a menudo que el contraste entre las severas reglas jurídicas y la feliz condición social se explica como el residuo (o, por lo menos, el recuerdo) de un antiguo, perdido, poder femenino.

La cuestión sobre la presencia «fuerte» de las mujeres en la sociedad reconduce a las viejas, pero siempre vivas, hipótesis matriarcales[3], y la razón es muy simple. Precisa-

---

ciese criterios de decisión seguros, con el fin de evitar el absoluto arbitrio de los jueces en la resolución de las controversias; y se llevó a cabo en dos años, al término de los cuales la compilación fue expuesta en el Foro.

[2] Ciñámonos a un ejemplo. Hace exactamente un siglo, Ettore Ciccotti escribía que si para conocer la condición de las mujeres romanas nos limitásemos a las normas jurídicas, correríamos el riesgo «de no tener una idea exacta de la cuestión», o más aún, que nos haríamos una idea totalmente equivocada. Ya desde el nacimiento de la ciudad, dice Ciccotti, las mujeres romanas, sólo aparentemente dominadas, no sólo gozaron de gran prestigio sino que incluso ejercitaron considerables poderes. Cfr. E. Ciccotti, *Donne e politica negli ultimi anni della Repubblica romana,* Milán, 1895, reeditado en Nápoles, Jovene, 1985 (con una *Nota di lettura* de E. Cantarella), pág. 5.

[3] Aunque obviamente no siempre es así. En otras palabras, no todos los que ponen de relieve el prestigio y el poder social de las mujeres romanas creen en el matriarcado. Ciccotti, por ejemplo (cfr. nota *supra),* no lo pensaba en absoluto. Y más recientemente, por poner otro ejemplo, excluye resueltamente la posibilidad de encontrar restos del matriarcado J. P. Hallett, *Fathers and Daughters in Roman Family. Women and the Elite Family,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984, págs. 3 y ss. Aun insistiendo en la contradicción existente entre el carácter rigurosamente patriarcal de la sociedad romana y la presencia dentro de ésta de una extraordinaria «female formidability» (de otra parte, analizada por ella con particular referencia a la sociedad aristocrática situada entre fines del siglo III a.C y comienzos del II d.C), Hallett piensa que esta contradicción está relacionada con el papel central que estructuralmente ocupaban las mujeres en las familias de la elite romana.

mente partiendo de la constatación de una presencia femenina «fuerte» y basándose fundamentalmente en las leyendas, aunque no sólo en ellas, se planteó en el siglo XVIII la existencia histórica de una etapa de poder femenino, por la que habrían atravesado los pueblos de la antigüedad, incluidos también los itálicos.

Quien primero sostuvo esta hipótesis, en el célebre *Das Muterrecht* (1861), fue el historiador suizo Johan Jacob Bachofen[4], según el cual todos los pueblos en su camino hacia la civilización debían pasar por una serie de fases que, en la reconstrucción de Bachofen, habrían seguido este orden: 1) un periodo de promiscuidad (o «afroditismo»), en el cual los hombres, gracias a su mayor fuerza física, habrían sometido a las mujeres; 2) una fase en la cual las mujeres, después de haber intentado en vano rebelarse con las armas[5] y usando el poder ligado a su superior sentido religioso, habrían obligado a los hombres a aceptar el matrimonio monogámico, haciéndose con el poder social y político. En otras palabras, imponiendo la «ginecocracia» y dando vida a un periodo feliz, pacífico y democrático, en el cual habrían prevalecido los valores específicos de la naturaleza de las mujeres, como la justicia, la igualdad y la clemencia; 3) finalmente, una tercera fase en la que los hombres, siendo *forma* y *espíritu* —a diferencia de las mujeres, que eran *natura* y *materia*— habrían afirmado los superiores valores masculinos y con ellos la familia patriarcal, que permitiría el nacimiento del Estado, creación última y suprema del espíritu humano[6].

Ésta es, en consecuencia, la primera hipótesis que, en

[4] El título completo de la obra era: *Das Muterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiosen und rechtlichen Natur*. Publicado en Basilea en 1861 (Kreis y Hoffman), el libro ha sido traducido al español con el título *El matriarcado*, Madrid, Akal, 1992.

[5] Acontecimiento «histórico», del cual, según Bachofen, quedaría un resto, por ejemplo, en el mito de las amazonas.

[6] Más ampliamente en torno a la teoría de Bachofen, *vid.* mi introducción al libro de J. J. Bachofen, *Il potere femminile. Storia e teoria*, Milán, Il Saggiatore, 1977, págs. 10 y ss., y después el prólogo (tam-

el siglo pasado, consideró el matriarcado como una realidad histórica. Sobre ella volveremos después, procurando, en los capítulos que siguen, hacer una valoración crítica. En efecto, según la visión de Bachofen sería posible encontrar restos de la fase ginecocrática, incluso en territorio itálico[7].

Pero vayamos a nuestros días. Como decíamos, la hipótesis del poder femenino retorna periódicamente, también hoy. O al menos retorna el recuerdo de una época en que las mujeres, aun sin ser matriarcas en el sentido técnico del término, habían gozado de poderes que fueron desapareciendo sucesivamente.

Esto es precisamente lo que hace poco ha sostenido Marija Gimbutas en una colosal obra, que ha tenido gran eco más allá incluso del círculo de los especialistas[8].

Tras haber examinado alrededor de dos mil artículos prehistóricos, Gimbutas ha sostenido que en Europa, entre

---

bién mío) a J. J. Bachofen, *Introduzione al diritto materno*, Roma, Editori Riuniti, 1983. Sobre la concepción de Bachofen del Estado como producto del pensamiento masculino, *vid.* finalmente mi artículo, «Potere femminile. Diritto e Stato tra mito e antropologia», en *Quaderni di Storia*, 28 (1988), págs. 107 y ss.

[7] Pero a propósito de la cual, en un plano general, hay que señalar que aunque en algunos periodos llegó a convertirse en una especie de bandera del feminismo, la hipótesis de Bachofen puede ser considerada cualquier cosa menos una hipótesis feminista. Efectivamente, ha sido utilizada en este siglo por quienes (reflejando fielmente las convicciones de Bachofen) mantenían la teoría de la superioridad del género masculino sobre el femenino. La visión de la historia, entendida como afirmación del superior principio espiritual masculino sobre el inferior principio femenino, se prestaba en efecto muy fácilmente no sólo a sostener esta hipótesis, sino también, y quizá sobre todo, la tesis que identificaba la más elevada fase varonil de civilización con el triunfo imperial de Roma. No es de extrañar por eso que, en 1949, fuese publicada en Italia una antología, a cargo de J. Evola, que proponía una lectura de Bachofen (tergiversada, habría que añadir) expresamente dedicada a exaltar los valores superiores de la civilización aria. Cfr. J. J. Bachofen, *Le madri e la virilità olimpica*, ed. de J. Evola, Milán, Fratelli Bocca, 1949.

[8] M. Gimbutas, *The Language of the Goddess*, 1989, trad. ital. *Il linguaggio della Dea*, Milán, Longanesi, 1990. De la misma autora *vid.* también *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 a.C. Myths and Cultimages*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1982. [Trad. esp.: *Dioses y diosas de la vieja Europa*, Madrid, Istmo, 1990.]

el 7000 y el 3500, habría existido una sociedad caracterizada por la igualdad entre los dos sexos y, en consecuencia, técnicamente diferente del matriarcado. Bien mirado, sería algo bastante semejante a esto: las mujeres habrían desempeñado un papel dominante en esta sociedad, como sacerdotisas y jefas del clan[9]; y la vida (no sólo la vida humana, sino también la del cosmos) habría estado regida por una Gran Diosa, símbolo del nacimiento, de la muerte y de la renovación[10].

Sin embargo, esta sociedad feliz y pacífica habría sido eliminada por una cultura diferente surgida en la cuenca del Volga, que enterraba a sus muertos en tumbas redondas, razón por la cual Gimbutas aplica el término «Kurgan» (en ruso, túmulo). Una nueva cultura, en consecuencia en la que se domesticaba al caballo y se producían armas letales, situada entre los años 4300 y 2800 a.C., y que transformaría la antigua cultura europea en una cultura androcéntrica, cambiando para siempre (o al menos hasta hoy) el curso de la historia.

Distintas, muy distintas entre sí, las hipótesis en torno a los desaparecidos poderes femeninos. Distintas, pero recurrentes. Y la tentación de pararse, aunque sea muy brevemente, en la teoría de Gimbutas es muy fuerte. Aunque sólo sea para poner de relieve los problemas que se plantean cuando, como pretende la teoría de Gimbutas, se sitúa el problema de la relación mujer-poder dentro de la destacada y debatida cuestión de la llamada cultura indoeuropea.

En efecto, hemos visto que en el escenario histórico reconstruido por Gimbutas, las tribus patriarcales indoeuropeas de los kurgan habían impuesto sus costumbres, sus valores y sus reglas a los pacíficos pueblos preindoeuropeos.

Pero de la cultura indoeuropea sabemos bien poco con

---

[9] Gimbutas denomina a esta civilización *gilania,* término formado por *gy* (comienzo de la palabra griega *gyne,* «mujer») y *an* (comienzo de la palabra *aner,* «hombre»), unidos por la letra *l* como lazo de unión entre las dos partes de la humanidad.

[10] Diferente por tanto de la Gran Madre, de la que han hablado mitólogos e historiadores de las religiones.

certeza. Así, hasta hoy no existe ninguna certeza sobre el lugar de origen del indoeuropeo ni sobre sus vías de difusión. Algunos lingüistas (por ejemplo, y no es poco, Vittore Pisani) han negado además que partiendo de la lengua indoeuropea fuese posible elevarse a una cultura; otros han dedicado los esfuerzos de toda una vida a reconstruir esta cultura y a individualizar las diferentes instituciones. Hablo, como es obvio, de Georges Dumézil y de su bien conocida teoría «trifuncional», según la cual la sociedad indoeuropea habría estado dividida en tres clases: la de los sacerdotes, la de los guerreros y la de los productores, y según la cual cada una de estas tres clases habría desarrollado una función y ocupado una posición social diferente: respectivamente, la religiosa y la del poder económico, la militar y la económica.

Pero si bien hoy tiene muchos seguidores, esta teoría ha contado también con opositores feroces, entre ellos (y de nuevo hay que decir que no es poco) Arnaldo Momigliano. La base documental de esta teoría, ha rebatido con frecuencia Momigliano, es demasiado frágil para ser considerada como científicamente válida. Y éste es precisamente el núcleo del problema. Si es cierto que no existen bases documentales suficientes para reconstruir la cultura indoeuropea, ¿cómo podemos pensar en reconstruir de modo científicamente fiable la cultura preindoeuropea?

La historia escrita por Gimbutas es por tanto una historia fascinante. Pero da la sensación de que, una vez más —es decir, esta vez como todas las demás veces que se ha hablado de poder femenino—, la hipótesis en torno a la existencia, en algún momento o en alguna medida, de este poder alcanza de un modo inconsciente la dimensión de un sueño[11] *.

---

[11] En torno a la utilización «política» de la tesis matriarcal en el siglo XVIII, *vid.* también en particular en mi antología sobre Bachofen *Il potere femminile*, ed. cit., págs. 24 y ss., y mi voz *Matriarcato*, en la *Enciclopedia Treccani delle scienze sociali*, en imprenta.

* En el momento presente, ya se encuentra publicada la voz *Matriarcato*, de Eva Cantarella, por lo que puede darse la referencia exacta, *Enciclopedia Treccani delle scienze sociali*, 37, vol. 5, 1996, págs. 576-582. *[N. de la T.]*

La afirmación de que en un pasado lejano las mujeres habrían detentado el poder aparece con frecuencia como la expresión de un deseo, el deseo de creer que al igual que en un tiempo pasado existiera una sociedad sin abusos, que respetaba la naturaleza y no conocía la guerra, así volverá a existir algún día un mundo mejor. Como, por lo demás, escribe explícitamente Joseph Campbell en las últimas palabras del prólogo al libro de Gimbutas: «Es imposible no advertir, en el momento en que aparece este libro, la evidente relevancia en el último tramo de este siglo de la necesidad universalmente reconocida en nuestro tiempo de una general transformación de las conciencias. El mensaje de este libro es que se abra una efectiva época de armonía y de paz, en consonancia con las energías creativas de la naturaleza, como en el periodo histórico de casi cuatro mil años que ha precedido a los cinco mil de lo que James Joyce ha definido la "pesadilla" (de disputas determinadas por intereses tribales y nacionales) de la cual seguramente ha llegado la hora de que este planeta se despierte»[12].

En consecuencia, el poder de las mujeres como deseo de un mundo mejor. Que a semejante deseo no se quiera renunciar es más que comprensible. Pero la historia no está hecha de deseos. Está escrita a partir de documentos, de pruebas, o al menos de indicios —muchos y coincidentes— que en la cuestión que nos ocupa, resultan por desgracia insuficientes. Hecha esta breve consideración y puesto que lo que a nosotros nos interesa son las mujeres romanas (en torno a las cuales, aparte de los muchos problemas planteados por la documentación, tenemos afortunadamente mayor información que la que podemos tener respecto del periodo discutido por Gimbutas), volvamos a periodos históricos menos remotos.

Centrándonos en la zona geográfica que nos interesa —que no es sólo Roma, sino todo el territorio itálico— tratemos de ver si, y en qué medida, las hipótesis en torno al poder femenino son muchas y diferentes entre sí; también en el sentido de que no siempre se refieren a un verdade-

[12] Prólogo a M. Gimbutas, *Il linguaggio della Dea*, ed. cit., pág. XIV.

ro y propio matriarcado. Así pues, a veces (la mayoría de las veces) apuntan a un poder unido al hecho de que en una época pasada la sociedad había sido matrilineal. En otras palabras, habría existido una sociedad en la cual la pertenencia a la familia, el nombre y los derechos hereditarios se habrían transmitido por línea femenina. Otras veces sostienen que las mujeres habrían gozado de una total libertad de movimientos, de una completa capacidad jurídica —siempre entendida en materia de Derecho privado— y de un gran respeto social. En otros casos estas hipótesis llegan a reconducir la posición de las mujeres a la consideración de que incluso el poder político habría sido transmitido *per feminas*.

Es precisamente este tipo de hipótesis en torno al poder femenino lo que motiva dedicar el próximo capítulo al periodo que precede a la formación de la ciudad. Mientras que la verdadera y propia hipótesis matriarcal, entendida en su significado más técnico, no pudo ser comprobada con veracidad, sí que vale la pena y es posible verificar las hipótesis, por así decir, más moderadas en torno al poder femenino. Comprobar, en consecuencia, si a la luz de las leyendas y sobre la base de otras informaciones disponibles se puede aceptar, a propósito de las mujeres itálicas cuyas *ethne* confluyeron en la ciudad o de algún modo influyeron en las costumbres, la hipótesis de un cierto, más o menos relevante, «poder femenino». Y si en la historia de los primeros años de Roma se puede descubrir alguna huella de este antiguo poder.

Leyenda o realidad: Tanaquil y las mujeres etruscas

a) *Tanaquil, la reina.* El personaje del que partirá nuestra investigación será Tanaquil, la reina etrusca a cuya historia, hace más de un siglo, en 1870, Bachofen dedicó un célebre ensayo que, durante mucho tiempo, constituyó uno de los fundamentos de la teoría matriarcal y que incluso hoy, aunque cada vez menos, viene citado por aquellos que no quieren renunciar a creer en la realidad, si no

de un auténtico y propio matriarcado, al menos de una antigua, desaparecida influencia de las mujeres sobre las instituciones políticas[13].

Tanaquil, un personaje extraordinario. Reina de Roma (fue esposa de Tarquino Prisco), pero no romana. Una mujer con dotes extraordinarias, experta —como todos los etruscos— en prodigios *(perita ut volgo etrusci prodigiorum,* dice Livio)[14]. Y acerca de muchos prodigios Tanaquil hizo interpretaciones de gran relevancia para la historia de Roma.

Pero para entender la importancia de estas interpretaciones es necesario repasar las etapas fundamentales de su historia desde el día en que, con su marido destinado a convertirse en rey (y que entonces se llamaba Lucumón), Tanaquil abandonó su Etruria natal para buscar fortuna en Roma. Bien entendido que no porque su vida en Etruria no fuese ya bastante agitada, sino más bien porque era mujer de grandes ambiciones que, habiendo nacido de muy noble familia, soportaba mal, tras casarse con Lucumón, encontrarse en una condición social inferior a la suya de origen. En efecto Lucumón, aun siendo muy rico, era hijo de un prófugo extranjero, Demarato Corintio. Y por esto, dice Livio, los etruscos lo despreciaban.

Así pues, Tanaquil había decidido que en Roma, ciudad nueva, donde toda nobleza era de fecha reciente y donde a todos se ofrecían amplias posibilidades de afirmación social, el marido podría hacer valer sus capacidades, conquistando aquel poder que ella ambicionaba desesperadamente. Después de haber convencido fácilmente a Lucumón, a su vez ávido de honores, Tanaquil emprendía viaje hacia la ciudad que habría de darle la gloria.

---

[13] El ensayo de Bachofen, de 1870, se titulaba *Die Sage von Tanaquil.* De su introducción existe una traducción italiana en E. Cantarella (ed.), *Il potere femminile,* ed. cit. Entre los autores que más recientemente han hablado de una «primacía» femenina en Etruria, *vid.*, por ejemplo, J. Heurgon, «Valeurs féminines et masculines dans la civilisation étrusque», en *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome,* 73 (1961), págs. 337 y ss.

[14] Liv., *Hist.*, 1, 34.

Ya en el transcurso del viaje había comenzado a dar prueba de sus dotes de intérprete. Al alcanzar las cercanías del Janículo, sentada en el carro junto a su marido, asistía a un prodigio: un águila, planeando, se había posado sobre la cabeza de Lucumón y le había arrancado el gorro *(pilleum)*. Entonces, dando vueltas sobre el carro, como si cumpliese una misión divina, se lo volvió a colocar en la cabeza, elevándose nuevamente a las alturas hasta desaparecer.

Tanaquil había interpretado el prodigio. Lucumón llegaría a ser rey por voluntad divina[15]. Fin de la primera parte de la historia.

Vamos con la segunda. Algunos años más tarde —Lucumón se había convertido en rey, con el nombre de Tarquinio— sucedía en la corte otro hecho singular. Mientras un hijo de la esclava Ocrisia dormía, su cabeza fue rodeada súbitamente por las llamas. Alertada por los gritos de los presentes, Tanaquil había impedido que se echase agua para apagar el fuego y cuando el niño despertó, el fuego había desaparecido[16]. De nuevo Tanaquil había interpretado el prodigio. El niño, dijo, será la luz y el sostén de la corte en los momentos difíciles[17]. Y ciertamente, había previsto el futuro. De adulto, el niño se convertiría en el rey Servio Tulio.

Prescindamos aquí del otro acontecimiento milagroso unido al futuro rey Servio: su nacimiento de Ocrisia y de un genio fálico, que había fecundado a la joven esclava, apareciendo en las llamas del hogar. El episodio, aun siendo interesante para la reconstrucción del personaje de Servio, no afecta directamente a Tanaquil, la cual —volviendo a su historia— no se limitó a interpretar prodigios. En su calidad de reina tomó además otras iniciativas, ciertamente desacostumbradas en una mujer.

A la muerte del marido, caído víctima de una conjura en palacio, exhortó a Servio para que ocupase su puesto:

---

[15] Liv., *Hist.*, I, 34, y Dion. Hal., *Rom. Ant.*, IV, 47.
[16] Liv., *Hist.*, I, 39.
[17] Dion. Hal., *Rom. Ant.*, IV, 2.

«es a ti, si eres hombre *(si vir est)* a quien corresponde ocupar el trono. No a los villanos que han pagado a sus sicarios. Es a ti, que esperas llegar a rey, como han mostrado los dioses que es su deseo, rodeando tu cabeza con las llamas».

Entonces, para ejecutar su plan, Tanaquil se presenta ante el pueblo y lo arenga desde la ventana de palacio: «El rey —dice a la multitud— todavía está vivo. Pronto se recuperará. Mientras tanto, será necesario obedecer a Servio»[18]. Así, durante algunos días, Servio afirmó su autoridad, y cuando se filtró la noticia de la muerte del rey, «protegido por una fuerte guardia militar, fue el primer rey que reinó sin ser elegido por el pueblo, con la voluntad del Senado» *(praesidio firmo munitus, primus iniussu populi voluntate patruum regnavit)*[19].

Prescindamos de un aspecto muy interesante de la narración, que presenta a Servio, el rey *popularis* por excelencia, como a un tirano. A nosotros sólo nos interesa ahora comprobar si la leyenda puede ser considerada como un argumento a favor de la tesis de un desaparecido poder femenino. Y la respuesta debe ser negativa. Como Arnaldo Momigliano ha puesto de relieve, Tanaquil no es más que «una figura de mujer sobre la que ha trabajado la tradición legendaria»[20]. Más exactamente, la figura de una reina etrusca creada por la fantasía romana, lo que obviamente hace imposible, de un lado, utilizarla para reconstruir la condición de las mujeres etruscas (que, en cualquier caso —aparte de sus dotes adivinatorias, como demuestra la historia de Tanaquil que hemos contado— no eran matriarcas ni siquiera en la imaginación de los romanos); y por otro lado —pero sobre esto volveremos— hace que ni siquiera

[18] Liv., *Hist.*, I, 41.

[19] *Ibíd.*

[20] No una diosa, como pretendía la escuela de Frankfurt; piénsese en particular en W. Otto y F. Altheim. Cfr. A. Momigliano, «Tre figure mitiche. Tanaquilla, Gaia Cecilia e Acca Larenzia», en *Quarto contributo alla storia degli studi classici*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1969, páginas 455 y ss., y más tarde, en *Roma arcaica*, Florencia, Sansoni, 1989, págs. 371 y ss.

pueda utilizarse para sostener la hipótesis de una transmisión del poder real romano por línea femenina.

b) *El sistema onomástico etrusco.* Eliminada Tanaquil, ¿qué queda para sostener la hipótesis del poder femenino etrusco? Poco o nada.

Bien mirado, todo lo que se puede decir de las mujeres etruscas es que si pertenecían a las clases altas recibían una cierta educación (al menos sabían leer, como puede deducirse de las inscripciones realizadas sobre algunos espejos conservados en sepulcros femeninos) y participaban en banquetes junto a los hombres recostadas, como ellos, y no sentadas como las romanas (que además participaban sólo en la primera parte del banquete, las *primae mensae*, durante la cual no se bebía vino; después veremos por qué)[21].

¿Poder femenino? No exactamente. Hasta aquí, nos encontramos frente a una sociedad en la cual las mujeres gozan de una cierta libertad de movimientos y de un cierto prestigio, pero nada más. Y la situación no cambia porque los etruscos acostumbrasen a individualizar a las personas a través del matronímico, hipótesis sobre la que se basan aquellos que, aun sin creer en el matriarcado, creen en la matrilinealidad de la sociedad etrusca; es decir, creen que en esta sociedad el nombre, la pertenencia a la familia y los derechos sucesorios se transmiten por línea femenina[22].

Pero el uso del matronímico no basta para probar la sucesión *per feminas*. Matrilinealidad significa descendencia por línea exclusivamente femenina, así como patrilinealidad significa descendencia por línea exclusivamente mas-

[21] En cuanto a la arraigada práctica del consumo del vino y del ceremonial relacionado con él en la sociedad aristocrática (con las consecuencias y el significado de la posibilidad o de la prohibición que tenían las mujeres de beberlo), *vid.* B. D'Agostino, «L'immagine, la pittura e la tomba nell'Etruria arcaica», en *Prospettiva*, enero, 1983, págs. 2 y ss., y luego, del mismo autor, «La donna in Etruria», en *Maschile/femminile. Generi e ruoli nelle culture antiche*, Bari, Laterza, 1993, págs. 61 y ss.

[22] Cfr. S. Mazzarino, «Le droit des étrusques», en *Iura*, 12 (1961), págs. 24 y ss.

culina; lo que obviamente comporta que, desde el punto de vista onomástico, el reflejo de una sociedad matrilineal sólo puede ser acogido allí donde las personas son identificadas nada más que con el idiónimo, sólo con el nombre de la madre, sin referencia al del padre. Un ejemplo, entre muchos: *Maris Tarnal Velus Clan Ranthasc Matunial Harma*, donde el matronímico *Matunial* es indicado con *Velus Clan*, «hijo de Velus»[23].

Si a esto se añade que en Etruria los gentilicios, durante los siglos VI y V, se forman preferentemente a partir de nombres masculinos, cede cualquier argumento en favor de la matrilinealidad. Así como, digámoslo a modo de inciso, tampoco puede considerarse como indicio de una posición de preeminencia social por parte de las mujeres. En efecto, también las mujeres romanas poseían esclavos, incluso desde la época más antigua, pero esto por sí solo —mientras no se produzcan los acontecimientos y las transformaciones sociales de las que hablaremos en su momento— no les confirió a ellas el más mínimo poder.

Sigamos adelante. Contribuye a desmentir la matrilinealidad etrusca la interpretación de uno de los pasajes de Livio habitualmente citados para sostenerla. El hecho de que Lucumón, hijo de Demarato Corintio y de una mujer etrusca, se pudiera casar con Tanaquil prueba, se dice, que la ciudadanía se adquiría por vía materna[24]. Sin embargo, fijándose bien, la visión de conjunto de la historia de Lucumón prueba exactamente lo contrario. En efecto, demuestra en primer lugar que para casarse con una mujer etrusca no era necesario ser ciudadano. Los etruscos concedían con gran facilidad a las extranjeras el *conubium* (es decir, la capacidad por parte de una ciudadana etrusca de

---

[23] *Corpus Inscriptionum Etruscarum*, Leipzig (-Florencia-Roma), 1893 y ss., 5904.

[24] Escribe por ejemplo M. Sordi que «la descendencia femenina servía para asegurar, incluso por sí sola... una cuasiciudadanía»; así (dejando aparte la dificultad de comprender qué significa una «cuasiciudadanía») en «La donna etrusca», en AA.VV., *Misoginia e maschilismo in Grecia e a Roma*, Istituto di Filologia classica e medievale, Génova, Università di Genova, 1981, págs. 49 y ss.

contraer matrimonio con un ciudadano). Así lo revela claramente la historia de Demarato Corintio, extranjero y prófugo en Tarquinia, a quien se permitió precisamente casarse con una mujer de la ciudad.

Pero aún hay más. Como ya sabemos, con posterioridad al matrimonio, Lucumón emigró a Roma y una de las razones que le impulsaron a hacerlo fue que su mujer, nacida de muy noble familia *(summa loco nata)*, no se adaptaba a ver su *status* rebajado como consecuencia del matrimonio, lo cual evidentemente sólo puede suceder en una sociedad patrilineal y patrilocal.

c) Spurinna, un hombre demasiado bello. Pero los que sostienen la matrilinealidad tienen otros argumentos: ¿Cuáles?

Comencemos por la historia de Spurinna, joven etrusco de extraordinaria belleza *(excellentis pulchritudinis)*. Demasiado bello, cuenta Valerio Máximo, como para no atraer la mirada y los deseos de muchas *feminae ilustres*, y como para no ser en consecuencia envidiado por los padres y los maridos de éstas. Pero Spurinna era tan bello como casto. Para no inducir a tentación a las mujeres y no despertar sospechas en los hombres, decidió realizar un gesto heroico. Si su belleza era la causa de tantos males, era necesario eliminarla. Ejemplo ilustrativo de *verecundia*, Spurinna desfiguró su hermosísimo rostro[25].

Una historia ciertamente singular, al menos a los ojos de un romano. De un lado, estas matronas audaces, estas mujeres totalmente faltas de pudor, descaradas hasta el extremo de empujar al pobre Spurinna a la desesperación; de otro lado, este Spurinna pudoroso, preocupado de no despertar los deseos femeninos, ejemplo de aquella *verecundia*, que debería ser una virtud femenina, al menos para un romano. Pero que —como parece desprenderse de la historia de Spurinna— no era así en Etruria.

Evidentemente, a las mujeres etruscas se les permitía una libertad de iniciativa que no tenían las mujeres roma-

[25] Val. Máx., *Fact et dict. mem.*, IV, 5, ext. 1.

nas. Pero la constatación de una cierta autonomía nada tiene que ver con la existencia de un sistema matrilineal.

Como tampoco autoriza a suponerlo el contenido de la canción de cuna (a su vez citada con esta finalidad) que según Persio habría arrullado así a los niños etruscos:

> Que lo deseen como yerno un rey y una reina. Que las chicas se lo disputen. Que por donde pise nazca una rosa. *(hunc optent generum rex et regina, puellae hunc rapiant; quidquid calcaverit hic rosa fiat)*[26].

En consecuencia, a los niños etruscos —a los varones— se les deseaba que contrajesen matrimonio con la hija del rey. Pero esto no significa que en razón de ese matrimonio se conviertiesen en reyes. Lo que se deseaba al niño era, más sencillamente, un futuro feliz. Y si, para aumentar esta felicidad, se pedía que fuese disputado por las mujeres, sólo puede deducirse de ello que las mujeres etruscas eran más emprendedoras que las romanas.

En conclusión, las mujeres etruscas participaban de una cultura social y jurídica diferente de la romana, que les garantizaba una considerable dignidad, una igualmente considerable libertad de movimientos y, presumiblemente, la titularidad de una serie de derechos (por lo demás, difíciles de precisar), así como la capacidad de ejercerlos con autonomía. Pero ni rastro alguno de poderes femeninos ni de matrilinealidad[27].

Lavinia, la chica de Ardea y las mujeres latinas

a) La historia de Lavinia. Así pues, ninguna prueba y tampoco ningún indicio de que la sucesión al trono tuviese lugar por línea femenina. Al menos, ningún indicio

---

[26] Pers., *Sat.*, II, 37 y ss.

[27] Cfr. L. Bonfante Warren, «The Women of Etruria», en *Arethusa*, 6, 1 (1973), págs. 91 y ss.; *Íd.*, «Etruscan Couples and Their Aristocratic Society», en H. P. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, Londres-Nueva York, Gordon A. Beach, 1981, págs. 323 y ss.

en este sentido en la historia etrusca. Pero a favor de esta hipótesis, y con referencia a la ciudad del Lacio, estaría la historia de Lavinia. En otras palabras, la leyenda de los orígenes troyanos de Roma.

Según esta leyenda, Eneas había fundado la ciudad de Lavinio, convirtiéndose en rey después de casarse con Lavinia, hija del rey latino. Así pues, en los comienzos de la dignidad real de Eneas estaría un matrimonio con la hija del rey.

Pero veamos el asunto por partes. Lavinia había sido prometida a Turno, rey de los rútulos, primo suyo por parte de madre. Y Amata, madre de Lavinia y tía de Turno, había apoyado con todas sus fuerzas las expectativas matrimoniales de su sobrino, reivindicando apasionadamente su *ius maternum*, frente a la diferente voluntad de su marido, favorable a la boda con Eneas.

> Oh madres latinas, oídme, dondequiera que estéis si os queda en vuestros agradecidos pechos algún afecto hacia la infeliz Amata. Si os preocupa la defensa de los derechos maternos soltad las cintas del cabello y celebrad orgías conmigo[28] *.

Así había gritado su desesperación Amata; así había intentado reivindicar el derecho a decidir la suerte de su hija. Pero fue en vano. Prevaleció la voluntad del marido y Amata, ahorcándose, se quitó la vida[29]. Es precisamente aquí, en la derrota de Amata, en su extremada aunque inútil lucha contra el poder paterno, donde encuentran argumentos los que sostienen la hipótesis de la historicidad de los antiguos poderes femeninos.

«Como el proceso de Orestes en la trilogía de Esquilo —se ha escrito— la leyenda de Amada en el poema de Virgilio representa en términos míticos la caída

[28] Virg., *Aen.*, VII, 400-403 (trad. R. Calzecchi Onesti, como las otras de la *Eneida*).

[29] Virg., *Aen.*, XII, 595-603.

* Para la versión española, he adoptado la traducción de A. Díez Escanciano. *Eneida (traducción y notas)*, Salamanca. Perfecit, 1975, fasc. VII, pág. 165. *[N. de la T.]*

del derecho materno y el paso del matriarcado al patriarcado»[30]. Pero ni la defensa del *ius maternum* por parte de Amada, ni la defensa de Orestes hecha por los eríneos en el Areópago pueden considerarse pruebas de la historicidad del matriarcado. Como por otra parte ya resulta casi pacíficamente admitido[31]. Si acaso, lo que parece interesante discutir en la historia de Lavinia es la posibilidad de que pueda ser leída como el residuo de una antigua norma según la cual la sucesión al trono pasaría a través del matrimonio con la hija del rey. Pero derivar normas institucionales a partir de las no muy frecuentes historias de bodas con la hija del rey, es algo bastante arriesgado.

Cambiemos de escenario. Abordemos el caso de Penélope. ¿Qué mejor ejemplo, por otra parte?

El mundo de Itaca es un mundo cuyas reglas políticas se caracterizan por un notable dinamismo. El poder real no es hereditario y a la muerte del rey sucederá el más poderoso de entre los señores del lugar (a menudo, pero no necesariamente, su hijo)[32]*. Sin embargo, en una situación de este tipo, más de ciento ocho pretendientes quieren casarse con Penélope. ¿Por qué razón?: porque puede ser útil a quien quiera convertirse en rey, crear un vínculo con el precedente titular de la soberanía, para adquirir el beneplácito y para transferir a través de sí la consideración de que gozaba el viejo rey.

---

[30] Así G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche,* II, Nápoles, Jovene, 1989, pág. 84. Del mismo autor (también sobre el tema) *vid.* después «Esogamia gentilizia e regalità latina», en G. Franciosi (ed.), *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana,* Nápoles, Jovene, 1995, págs. 53 y ss.

[31] Como creo haber demostrado en su momento (con amplias referencias bibliográficas) en E. Cantarella (ed.), *Il potere femminile,* ed. cit. Pero *vid.* también sobre el tema mi libro *L'ambiguo malanno. La donna nel mondo greco e romano,* Milán, Einaudi scuola, 1955, págs. 5 y ss. [trad. esp.: *La calamidad ambigua,* Madrid, Clásicas, 1991], y mi voz *Matriarcato,* en la *Enciclopedia Treccani delle scienze sociali,* ed. cit.

[32] Siempre fundamental para demostrar la «fluidez» de las instituciones de Homero, el célebre M. Finley, *The World of Odysseus,* Nueva York, 1977, trad. ital. *Il mondo di Odisseo,* Bari, Laterza, 1978, *passim.*

* La autora hace referencia a la «fluiditá» de las instituciones homéricas, en referencia a la incertidumbre de las mismas. *[N. de la T.]*

Pero entonces, ¿por qué no pensar que también las leyendas del Lacio relataban, más que normas dinásticas, estrategias concretas de adquisición o detentación del poder? Con referencia específica a la historia de Eneas y Lavinia, ¿por qué no considerar el hecho de que Lavinio no tenía herederos varones? El matrimonio de la hija con el extranjero es desde luego una estrategia matrimonial ideada por él para evitar el fin de la dinastía. Como se ha puesto justamente de relieve al comentar las leyendas al respecto «hay que tener mucho cuidado de no interpretar estos datos en términos de filiación matrilineal. Aquí no se cuestiona la filiación..., aquí lo que se cuestiona es el poder que sólo se transmite de varón a varón, en línea recta»[33]. La sucesión del yerno, por tanto, no funciona como sistema, sino que corresponde más bien a la necesidad de perpetuar una estirpe real que corre el riesgo de extinguirse.

En torno a las mujeres del Lacio, fuera de Roma, es difícil decir algo más. Pero tal vez pueda provenir alguna información de Livio, cuando cuenta la historia de la «chica de Ardea»[34].

b) *La chica de Ardea.* Con referencia a los acontecimientos del 444-443 a.C., Livio da noticia de una virgen de Ardea, de origen plebeyo, bellísima y disputada por un plebeyo y por un patricio.

Éstos son los hechos. El aspirante plebeyo era apoyado por los tutores de la chica; el aspirante patricio, por la madre de ella. Como la cuestión no se resolvía de modo pacífico, fueron a juicio *(ventum in ius est)*. Los magistrados, después de haber escuchado a la madre y a los tutores, decidieron que la chica debía casarse con el joven patricio, candidato de la madre *(secundum parentis arbitrium dant ius nuptiarum)*. Pero la decisión no fue respetada. *Vis potentior fuit:* prevaleció la fuerza. Los tutores raptaron a la chica y los nobles respondieron a la violencia con la

[33] Y. Thomas, «Mariages endogamiques à Rome. Patrimoine, pouvoir et parenté depuis l'époque archaïque», en *Revue historique de Droit Français et Étranger*, 68 (1980), págs. 345 y ss.

[34] Liv., *Hist.*, IV, 9.

violencia. El conflicto fue inevitable, *fit proelium atrox*, dice Livio. La plebe se retiró a una colina, arrasó y prendió fuego a las tierras de los nobles, puso sitio a la ciudad. Los nobles pidieron ayuda a los romanos; los plebeyos a los volscos. Pero los romanos resultaron vencedores. Mataron a quienes provocaron la sublevación, confiscaron sus bienes y los devolvieron a la ciudad de Ardea. Livio comenta: la plebe consideraba que así los romanos neutralizaban la injusticia de la decisión: *demptamque iniuriam iudicii tanto beneficicio populi romani Ardeates credebant*. Qué fue de la chica, no se sabe.

¿Cómo interpretar la historia? Desde hace tiempo, ésta es objeto de lecturas discordantes. Con cierta analogía respecto a las historias de Virginia y Lucrecia (importantísimas y sobre las que volveremos) se ha sostenido a comienzos de siglo que de la tradición legendaria se derivaba un modelo ardeatino[35]. Otros, por aquellos mismos años, han negado no obstante la analogía entre las leyendas. Así, la de Ardea, se ha dicho, narra una rivalidad entre enamorados; las romanas, en cambio, narran el sacrificio de una mujer que se salva de la deshonra con la muerte[36].

En los años 60, se ocuparon del tema dos estudiosos que llegaron a conclusiones diametralmente opuestas. El primero de ellos, Robert M. Ogilvie, sostuvo que las normas sobre la base de las cuales se resolvió la cuestión eran las del Derecho romano, en tanto este Derecho «era universal y había existido como tal desde los tiempos más antiguos»[37]. En cambio, el segundo, Edoardo Volterra, objetó que el Derecho que parece aplicable a este caso es distinto del romano[38].

---

[35] Cfr. E. Pais, *Storia critica di Roma*, II, Roma, Loescher, 1915, página 206.

[36] Así, más específicamente, G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, II, Turín, La Nuova Italia, 1907, pág. 48.

[37] R. M. Ogilvie, «The Maid of Ardea», en *Latomus*, 21 (1962), páginas 477 y ss.

[38] Entre las razones dadas por Volterra para sostener esta tesis se encuentra en primer término el hecho de que la controversia no se deja a un único juez, sino a un colegio de jueces, inexistente en Roma; y, en segundo lugar, el que la voluntad de la muchacha no se toma en conside-

Yo pienso que a favor de su tesis existe un argumento determinante. Fijándose bien, en la historia de la chica de Ardea existe un elemento singular, que no puede comprenderse si se interpreta a la luz de las normas de Roma, y es la relevancia atribuida a la opinión de la madre, que en el Derecho romano carecía del más mínimo interés.

Pero aun enunciada esta premisa, deducir de la historia de la chica de Ardea las normas de un sistema latino diferente del romano resulta no poco problemático. Especialmente problemático resulta situar el alcance del valor jurídico de la voluntad materna.

Si es realmente cierto que los magistrados escucharon esta opinión —que en Roma ni siquiera habrían solicitado—, también lo es que Livio habla, además por dos veces, de *iniuria* de la sentencia, cuando se refiere a la rebelión de los plebeyos y cuando se refiere al castigo de los culpables.

¿Qué significa *iniuria* en este caso? Ciertamente, cabe pensar en un uso genérico del término, empleado para describir la injusticia de que se sentía víctima la plebe, una injusticia política, totalmente independiente del hecho de que las normas al respecto fuesen o no fuesen aplicadas.

Pero igualmente posible es la hipótesis de que la *iniuria* se debiese a que estas normas no se habían aplicado. Si es así, ¿cómo no preguntarse si la inobservancia de estas normas estaba en que los magistrados habían atribuido a la opinión de la madre un valor que no tenía, simplemente porque, a diferencia de los tutores, ella apoyaba al pretendiente patricio? La sospecha, perfectamente legítima, se halla reforzada por una consideración: ¿qué sentido ten-

---

ración lo más mínimo. Cosa que, según Volterra, sucedería en cambio si se aplicasen las normas del Derecho romano (en torno a las que de otro lado se suscitan numerosas perplejidades derivadas de razones sobre las que volveremos). Pero, también por los motivos señalados en el texto, Volterra tiene razón desde luego al poner en evidencia la falta de correspondencia entre las normas aplicadas para resolver la cuestión ardeatina y las normas romanas. Cfr. E. Volterra, «Sul diritto familiare di Ardea nel V secolo a.C.», en *Studi A. Segni,* IV, Milán, Guffrè, 1966, págs. 659 y ss.; se adhiere ahora L. Capogrossi Colognesi, en *Le strade del potere,* Catania, Libreria Editrice Torre, 1994, pág. 61, n. 48.

dría la existencia de tutores si el acto más importante que una chica podía realizar, el matrimonio, escapaba al control de éstos?

Bien mirado, desaparece incluso esta posibilidad de encontrar en el Lacio una situación en la cual fuesen reconocidos a las mujeres poderes diferentes de los originariamente reconocidos a las mujeres romanas.

Ersilia y las mujeres sabinas

Llegados hasta aquí, sólo quedan las mujeres sabinas. ¿Qué sabemos de ellas? De nuevo, poco o nada. Alguna noticia y un solo nombre: Ersilia. En efecto, las fuentes sólo hablan de las mujeres sabinas a propósito de su celebérrimo rapto cuando, invitadas a los juegos convocados por Rómulo en honor de Neptuno (los *Consualia),* fueron asaltadas por los romanos y llevadas a Roma para poblar la nueva ciudad. Pero ¿cuántas fueron las sabinas raptadas? ¿Fueron realmente sólo treinta, como podría deducirse de que las treinta curias adoptasen sus nombres? En cuanto a la tradición de donde procede ese número[39], Plutarco recuerda que, según Valerio Anciate, habrían sido quinientas veintisiete y, según Giuba, más de seiscientas treinta y tres. También Dionisio de Halicarnaso habla de seiscientas treinta y tres mujeres, todas vírgenes[40]; detalle importante este último. El hecho de que sólo una de las mujeres raptadas estuviese casada (Ersilia) y que hubiese sido raptada por error, dice Plutarco, fue uno de los más poderosos argumentos que los romanos utilizaron en su defensa cuando

[39] En la que por otra parte Plutarco demuestra que no cree, al observar que muchas tribus llevan el nombre de lugares y no de mujeres: Plut., *Quaest. Rom.*, 20, 2.

[40] Dion. Hal., *Rom Ant.*, II, 30, 6. La narración del rapto, en Dionisio ocupa todo el título 30 del libro II. El título 31 expone las posibles interpretaciones de la acción de Rómulo, que según Dionisio no estaría motivada por propósitos de guerra, sino por el deseo de estrechar relaciones de alianza con los sabinos por razones de afinidad. Otros relatos del rapto en Liv., *Hist.*, I, 9.

los sabinos reivindicaron a sus mujeres. El rapto, dijeron, se había organizado con el fin de estrechar lazos entre los dos pueblos para unir sus descendencias en una sola[41].

Así pues, conocemos el nombre de Ersilia gracias al hecho de que fue raptada por error. Y sabemos que se convirtió en la mujer de Rómulo[42]. Pero no mucho más. Todo lo que a ella se refiere es que desempeñó un papel fundamental para convencer a los romanos y a las sabinas de que terminasen con las hostilidades. Incluso obligadas al matrimonio por la violencia, las sabinas aceptaron después de buen grado su suerte y su nueva vida. No querían separarse de los maridos ni de los hijos; no querían que éstos combatiesen contra sus compatriotas; no querían tener que llorar su muerte. Ni siquiera Ersilia, que incluso había sido arrancada a un marido y que, según una versión de la historia, en el momento del rapto sostenía entre sus brazos a una hija de tierna edad[43].

Pero dejemos a Ersilia, si es que alguna vez existió. Una indicación en torno a la condición de las mujeres sabinas procede —también en Plutarco— de la narración de los privilegios que les fueron concedidos en el momento de acordar la paz. Evidentemente, para lograr que no tuviesen en Roma un *status* inferior al que habían tenido en su patria.

¿Cuáles eran estos privilegios? En primer lugar, no estarían obligadas a realizar ningún trabajo *plen talasias,* es decir fuera de los relacionados con el trabajo de la lana *(lanificium)*[44]. Aquí quizá se encuentra una referencia al misterioso grito «Talasio», lanzado por los romanos en el momento del rapto que, repetido durante las ceremonias

[41] Plut., *Quaest. Rom.*, 14, 6.

[42] A excepción de Macrobio, *vid.* nota siguiente.

[43] Así, en particular Macrobio, *Sat.*, I, 6, 16, según su relato Ersilia no se habría casado con Rómulo como cuentan las otras fuentes, sino que éste la habría dado como esposa a un tal Osto. Por eso el hijo de Ersilia se llamaría Osto Ostilio, para recordar que era el primer hijo de una mujer sabina engendrado en territorio «hostil»; y como tal (es decir, como primer ciudadano romano engendrado por una mujer sabina) recibiría un regalo del rey, en cumplimiento de una promesa que éste había hecho a las mujeres sabinas.

[44] Plut., *Quaest. Rom.*, 19, 7.

nupciales, tendría la función —según Plutarco— de recordar cuál era la tarea de las esposas[45].

Pero la explicación no logra convencer realmente. Del mismo modo que causan perplejidad las explicaciones sucesivamente dadas por Plutarco de otros usos nupciales, como el de alzar del suelo a la esposa después de su entrada en el hogar conyugal, interpretado como el recuerdo del rapto o, más aún, el uso de recoger los cabellos de la esposa en seis bucles, con un prendedor denominado *caelibaris hasta*[46], cuya finalidad según algunos, como apunta Plutarco, sería recordar que el primer matrimonio había sido un acto de guerra.

Desde luego caben y han sido propuestas otras interpretaciones. Por ejemplo, en relación al acto de alzar del suelo a la esposa, puede pensarse en una de las muchas supersticiones vinculadas al acto de traspasar el umbral[47]. Con referencia a la *caelibaris hasta,* vale la pena recordar por su originalidad una interpretación recientemente propuesta, sobre la base de algunos descubrimientos arqueológicos. En algunas tumbas femeninas del área suretrusca y latina de los siglos VIII-VII a.C., se encontraron, en la cabeza y en el pecho de las difuntas, horquillas para el cabello (de bronce, plata y oro), y se sugirió que estos objetos se usaban para ser engarzados con la *caelibaris hasta*, que (definida *recurva* por Ovidio) sería una especie de ganchito usado para ensartar las pequeñas espirales que sostenían una serie de reducidísimas trenzas[48].

---

[45] Plut., *Quaest. Rom.*, 15, 4-5. Diferente explicación en Livio, sin embargo; puesto que la más hermosa de entre todas las sabinas había sido raptada por los hombres de un cierto Talasio, a cuantos preguntaban adónde se la llevaban respondían: «a Talasio»; desde entonces éste se habría convertido en el grito nupcial (Liv., *Hist.*, I, 9, 12).

[46] Cfr. P. Fest., s.v. *Caelibaris Hasta,* 55 L; Plut., *Quaest. Rom.*, 87; Ovid., *Fast.*, II, 558-559; y Arnob., *Adv. gentes,* II, 67.

[47] Respecto a las supersticiones relacionadas con el umbral, *vid.*, por ejemplo, Petr., *Sat.*, 30 (da mala suerte cruzar el umbral con el pie izquierdo).

[48] Cfr. M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia,* Roma, Quasar, 1984, pág. 34 y n. 42.

Pero volvamos a los honores concedidos en aquella ocasión a las mujeres sabinas, y con ellas —como puede entenderse— a todas las matronas que habían habitado la ciudad.

Se decidió que las mujeres estarían exentas en primer lugar de cualquier trabajo que no fuese el *lanificium*. Tendrían preferencia a su paso por las calles de la ciudad, que a partir de aquel momento estaría habitada por romanos y sabinos y se llamaría Roma, de Rómulo. Pero sus habitantes se llamarían Quírites, de Cures, la ciudad sabina donde había nacido Tito Tacio, que habría reinado junto a Rómulo. Además, en presencia de las mujeres nadie pronunciaría palabras obscenas; ningún hombre se mostraría desnudo en su presencia y, si lo hiciera, sería procesado como homicida. Finalmente, sus hijos llevarían un collar especial, llamado *bulla*, y un traje bordado de púrpura.

Éstas son las pocas noticias de las que se ha extraído la conclusión de que las mujeres sabinas vivían en unas condiciones de dignidad excepcional, protegidas no sólo por la costumbre, sino también por el Derecho[49]. Respetadas y preservadas en consecuencia, pero no excluidas ni limitadas en su capacidad jurídica. En efecto, se dice que la tradición nos presenta a las mujeres sabinas del siglo VIII libres en la vida pública, como las mujeres libres etruscas del siglo VI[50].

Pero no resulta nada fácil aceptar esta hipótesis. Algunos elementos, mucho más significativos que las normas referidas y fantasiosamente interpretadas por Plutarco, parecen demostrar que la condición de las mujeres sabinas era muy diferente a la de las mujeres etruscas. Y al decir esto pienso de un modo especial en el sistema onomástico sabino.

[49] Cfr. Plut., *Quaest. Rom.*, 20, 3. Sobre la función de la bulla, *vid. ibíd.*, 101.

[50] Así E. Peruzzi, *Le origini di Roma,* I, Florencia, Valmartina, 1970, pág. 106; la mujer sabina del siglo VIII —escribe— «goza en la vida pública de la misma libertad que documenta el arte figurativo respecto a la mujer en la Etruria del siglo VI».

La costumbre romana de no señalar a las mujeres con el nombre individual, sino más bien con el nombre del grupo familiar al que pertenecían —según una de las muchas hipótesis en la materia, sobre las que volveremos—, habría sido efectivamente introducida en Roma en la época de Rómulo, por influencia sabina. La razón que explicaría esta práctica onomástica estaría en el hecho de que el nombre individual sería considerado al principio como una parte de la persona, como una parte del cuerpo; y en consecuencia sólo podía ser pronunciado en la intimidad del hogar, porque conocer el nombre equivalía a «conocer a la mujer» *(cognoscere mulierem)*[51]. En efecto, la hipótesis, lejos de ser excluida, podría salir reforzada por la presencia de análogos tabúes onomásticos en muchas sociedades.

Pero siendo ésta la situación, resulta difícil conciliar estas creencias con la imagen de una mujer libre[52]. Siendo ésta la situación, uno tiende más fácilmente a imaginarse a esta población femenina sin nombre, como inevitablemente subordinada y, al menos desde un punto de vista ideológico, relegada al ámbito de las paredes domésticas.

Para excluir esta suposición no sirve tampoco el hecho de que las sabinas participasen en algunos momentos de la vida recreativa como, por ejemplo, los juegos en el transcurso de los cuales fueron raptadas. A su celebración no asistieron solas —aunque esto no sirvió para evitar el rapto— sino, como era costumbre, acompañadas por sus hombres. Además esta posibilidad se concedía también en algunas ocasiones a las mujeres atenienses de la época clásica, sobre cuya exclusión es difícil dudar. Según las más recientes interpretaciones, a las atenienses se les permitía entre otras cosas desplazarse al teatro. En consecuencia, la participación en algunos momentos de la vida pública no es por sí sola un indicador de independencia y libertad.

[51] Cfr. E. Peruzzi, *op. cit.*, 1970, págs. 34 y ss.
[52] Así lo sostiene E. Peruzzi, *op. cit.*, págs. 75 y ss.

En conclusión, las mujeres sabinas, ciertamente respetadas, aun cuando podían ir a los juegos aparecen básicamente sometidas a los hombres, exactamente igual que las mujeres romanas y, como éstas, destinadas al tradicional papel de reproductoras.

AMAZONAS ITÁLICAS

Hasta aquí ningún indicio de una mítica edad de oro del «género de las mujeres» (el *genos gynaikon,* como no sin desprecio lo define Hesíodo). Ningún indicio, no sólo de matriarcado, sino tampoco de ningún momento en el que, en el territorio itálico y en particular en el Lacio, la condición femenina fuera diversa de la demostrada en la Roma arcaica, la de una indiscutible y nada debilitada subordinación.

Pero antes de renunciar al espejismo de una edad de oro, queda una última posibilidad por explorar. La señalada por la presencia, en la leyenda y en el culto, de mujeres extraordinarias e intrépidas, dispuestas a desafiar el peligro, a tomar las armas, a combatir; mujeres valientes y autónomas, heroínas cuyas hazañas —que a continuación recorreremos brevemente— son difíciles de conciliar con la imagen de una mujer desde siempre *domiseda* y *lanifica.* Con la imagen, en definitiva, de la mujer romana que, sentada en casa, se afanaba en hilar la lana y que las fuentes en la época del Estado-ciudad colocan en el centro de una organización familiar controlada y dominada —en los hechos y de acuerdo con inflexibles normas jurídicas— por la mucho más significativa y poderosa figura del *paterfamilias.*

¿Cuáles son estas figuras femeninas heroicas? ¿Cómo explicar su presencia en la leyenda y en el culto?

a) *Camila.* Comencemos por Camila. Heroína procedente quizá de una estirpe volsca, Camila era hija de Metabo, rey de Priverno. Cuando su padre fue obligado a abandonar el reino, había pasado la infancia con él en los

bosques, aprendiendo a cazar y a pelear. Así, gracias a esta educación, durante la lucha contra Eneas en la que participó Camila —así lo cuenta Virgilio— combatió con increíble y fiero valor:

> En medio de la matanza, embravécese, cual amazona Camila ceñida la aljaba, descubierto un pecho para la lidia, y ora esparce con su mano densa nube de flexibles dardos, ora infatigable, ase con su diestra la poderosa hacha de dos filos: pendientes de su hombro suenan el arco de oro y las flechas de Diana.
>
> También ella, si rechazada alguna vez hasta volver la espalda, ha tenido que retirarse, asesta flechas volviendo hacia atrás el arco.
>
> En torno suyo está la selecta comitiva, las vírgenes Larina, Tula, Tarpeya, blandiendo acerado destral.
>
> Hijas de Italia que la divina Camila se escogió ella misma por honor y auxiliares fieles en paz y en guerra[53].

Así pues, Camila luchaba como un hombre. Luchó como un hombre hasta el último respiro, cuando cayó víctima, no por cierto cobarde, del terrible Arrunte. Intentó arrancarse la lanza con la mano, pero fue inútil. La punta había alcanzado el hueso en profundidad. Entonces, expirando, habló a su amiga Aca con palabras que confirman la heroicidad de su temperamento.

> Aca, amiga mía. Hasta aquí he podido sostenerme.
>
> Mas ahora, una cruel herida acaba conmigo y todo se llena a mi alrededor de espesas tinieblas.
>
> Corre, pues, vuela y lleva a Turno mi último mensaje: que me reemplace en el combate y que aleje a los troyanos de la ciudad.
>
> ¡Y ya, adiós![54] *.

---

[53] Así, la imagen de las mujeres sabinas proyectada por quien, como Peruzzi, propone la hipótesis del tabú onomástico introducido en Roma por influjo sabino.

[54] Virg., *Aen.*, XI, 648-658.

* *Vid.* de nuevo Díez Escanciano, *op. cit.*, VIII, 1976, pág. 182. *[N. de la T.]*

Por tanto, también en territorio itálico existen heroínas de varoniles virtudes. En este caso, una mujer que se consagró a la soledad, una virgen indómita; una figura bien diferente en definitiva de las trémula y devotas —aunque heroicas— esposas y madres, que una tradición plurisecular nos ha propuesto como el «tipo ideal» de las mujeres romanas.

Existe pues y confluye en la tradición romana (como de modo paradigmático muestra el caso de Camila) una tradición prerromana de vírgenes un tanto andróginas que en contra de lo que se ha sostenido a menudo, no transcribe en absoluto modelos helénicos[55] *.

Pero ¿estamos realmente seguros de que esta tradición deba ser interpretada como el recuerdo de un desaparecido momento de libertad femenina? Leyendo globalmente y con atención la historia de Camila, por detrás de su gesta heroica, se descubre algo que puede abrir nuevos e inesperados horizontes.

En efecto, cuenta la leyenda que el padre de Camila, Metabo, obligado a abandonar su ciudad natal, se encontró con que tenía que atravesar el río Amanese. ¿Cómo hacerlo con la pequeña Camila en brazos? Recurriendo a un medio tan osado como poco previsible, Metabo lanzó a su hija, fuertemente asida a una lanza más allá del río, después de haberla consagrado a Diana, en caso de que se salvara[56].

Así pues, en cierto modo Camila —personaje además complejo y polisémico, como todos los personajes mitológicos— era una figura ligada, vinculada al agua, entendida, en éste como en otros casos, como un obstáculo que había que salvar. El elemento en el que, en el paso del estado virginal al de *nupta*, era sumergida la esposa para ser purificada.

---

[55] Virg., *Aen.*, XI, 823-827.

[56] Cfr. T. Köves Zulauf, «Camilla», en *Gymnasium*, 85 (1978), páginas 182-205 y 408-436.

* *Íd.* XI, 1977, pág. 185. *[N. de la T.]*

El atravesar el río es un rito de purificación. Si bien en la historia de Camila falta la inmersión en el agua, la purificación se realiza no obstante mediante un diferente, evidentísimo, gesto de catarsis. En efecto, escribe Servio en el comentario a las *Geórgicas*, que «toda purificación viene o a través del agua, o a través del fuego, o a través del aire» *(omnis purgatio aut per aquam fit, aut per ignem aut per aerem)*[57].

También el aire es por tanto un elemento purificador. Servio habla de ello a propósito de los *oscilla*, las figuritas talladas o construidas con diferentes formas que los romanos solían colgar de los árboles, como pequeños columpios destinados a balancearse al soplo de la brisa. Pero ¿por qué? Entre las muchas explicaciones se encuentra precisamente que se trataba de un rito purificador: «los *oscilli* —insiste Servio— son la especie más poderosa de purificación. En efecto, el primero de los ritos es el que se realiza con el agua, el segundo el que se realiza con el fuego, el tercero con el aire» *(per oscilla genus purgationis quod est maximum intellegamus: nam primum est aquae, secundum ignis, tertium aeris)*[58].

En consecuencia, el rito de purificación más poderoso consiste en mover en el aire el objeto a purificar, en dejar que el aire lo transporte, en hundirlo en la fuerza de este elemento. Por esta razón se acostumbraba a suspender los *oscilla* de los árboles en cuyas ramas se había ahorcado a alguien. Moviéndose, balanceándose, neutralizaban la maldición que había recaído sobre el árbol[59]. He aquí el valor simbólico del hecho de que Camila atravesara el río atada a una lanza y arrojada más allá de las aguas, elevada en el aire, inmersa en el elemento que purifica más que ningún otro.

---

[57] Cfr. Hyg., *Fab.*, 252; Serv., *Ad Verg. Aen.*, I, 317.

[58] Serv., *In Georg.*, II, 389.

[59] En torno a los *oscilla* y los tabúes que rodeaban el ahorcamiento, *vid.* L. Voisin, «Pendus, crucifiés, oscilla dans la Rome païenne», en *Latomus*, 38, 2 (1979), págs. 422 y ss., y E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milán, Rizzoli, 1991, págs. 175 y ss.

Vamos ahora con otra heroína guerrera, también célebre y celebrada en Roma, la joven, valerosísima Clelia.

b) *Clelia*. Durante la guerra contra el rey de Chiusi, Porsena (que tras la expulsión de los reyes etruscos se había aliado con ellos e intentaba restaurar la monarquía en Roma) Clelia había sido tomada como rehén por los enemigos y, con otras jóvenes, se encontraba en los campamentos enemigos situados cerca de la orilla del Tíber. Como todos los romanos, Clelia se había enterado del gesto heroico de Mucio, quien frente a la amenaza de Porsena de quemarle vivo si no revelaba los planes de sus conciudadanos, había introducido en el fuego su mano derecha y la había dejado quemar entre las llamas sin un lamento. Con esto conquistó, de un lado, la libertad, otorgada por el rey enemigo como reconocimiento a su gran valor y, de otro, el sobrenombre de Escévola, que significa precisamente «zurdo»[60].

Así fue, dice Livio, como Clelia se decidió, para emular a Mucio, a realizar a su vez un gesto heroico. El honor concedido a Ticio «había estimulado incluso a las mujeres a alcanzar la gloria pública». De este modo, eludiendo la vigilancia de los centinelas, [Clelia] cruzó a nado el río, sorteando las flechas de los enemigos, y al frente de una escuadra de vírgenes las condujo a todas, sanas y salvas, hasta Roma[61].

Tanto en las intenciones como en el comportamiento, Clelia es definida, no de un modo casual, en la narración de Livio, como *dux agminis* (jefa, comandante de la escuadra), en relación al resto de las vírgenes.

Un tipo de amazonas, como tal, admirado por Porsena. La ira de éste se transformó después del gesto de Clelia en desbordante admiración. Las hazañas de Clelia superaron las de los Cóclitas y los Mucios, los máximos héroes de

---

[60] Sobre la figura de Escévola y el significado de su gesto, *vid.* de nuevo mi libro *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, ed. cit., págs. 226 y ss.

[61] Cfr. Liv., *Hist.*, II, 12.

la guerra, dijo el rey, y prometió que si ella le era entregada, la devolvería sin menoscabo alguno de su integridad física y psíquica[62]. Como en efecto sucedió. Porsena demostró posteriormente su admiración por la virgen. Así, cuando Clelia fue devuelta, aquél dijo que le entregaría los rehenes que ella eligiese; y Clelia, tras escoger a los adolescentes (que ciertamente, como comentaron los romanos, por su menor edad estaban más necesitados de tutela), volvió con ellos a Roma y en la ciudad recibió un honor insólito para una mujer: una estatua, que fue colocada en la parte más alta de la Via Sacra[63]. Plinio añade: una estatua ecuestre, «como si no fuese suficiente significarla con la toga; cuando Lucrecia y Bruto que habían expulsado a los reyes por cuya causa Clelia fue tomada como rehén, no habían recibido este honor»[64]. Además la estatua se había construido a costa del dinero público[65].

Clelia amazona, en consecuencia. Clelia, heroína guerrera. Pero igual que hemos hecho con Camila, también en este caso debemos hacernos una pregunta: ¿estamos seguros de que las cosas se plantearon en estos términos?

Fijándose bien, y leyendo atentamente entre líneas, el *exploit* de Clelia no es sólo guerrero. Lo que en mayor grado se pone de manifiesto en su gesto es que se salvó y puso a salvo al resto de las vírgenes «cruzando el río». También en el caso de Clelia, se trata de una figura vincu-

---

62 Horacio Cóclita, él solo, había impedido que los enemigos atravesasen el puente Sublicio (Liv., *Hist.,* II, 10, 1). De Mucio Escévola ya se ha hablado.

63 Cfr. Liv., *Hist.,* II, 13. Sobre el detalle de la estatua, *vid.* más específicamente II, 13, 11. Sobre Clelia, para aclarar la relación (a pesar de ser mujer) con la *civitas, vid.* L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana,* Milán, Giuffrè, 1984, páginas 78 y ss.

64 Plin., *Nat. Hist.,* XXXIV, 28.

65 Y no elevada por sus compañeros rehenes, comenta Plinio, añadiendo que según Annio Fetial, la estatua ecuestre se encontraría frente al templo de Júpiter Stator, en el vestíbulo de la casa de Tarquino el Soberbio, y representaría a Valeria, hija de aquel Poplícola, cuya historicidad vuelve a ser posible tras el descubrimiento del *lapis Satricanus* (Guarducci, 1980).

lada al agua; quizá más al agua que a la guerra. Como por otra parte se deduce de la etimología de su nombre, relacionado con *cluere*, «purificar». La misma etimología de Cloacina, el nombre de la Venus también relacionada con el agua, cuya efigie fue descubierta por Tito Tacio en la Cloaca Máxima (de donde precisamente había tomado el nombre la diosa)[66].

Según Plinio, la efigie de Cloacina se habría encontrado en el lugar en que romanos y sabinos hicieron la paz, purificándose con ramas de mirto, árbol vinculado al matrimonio[67].

Así las cosas, ¿cómo no sentirnos atraídos por la idea de que el atravesar el río por parte de Clelia al frente de las otras vírgenes sea la transposición mítica de un rito de purificación, insertado en el rito femenino del tránsito de la edad impúber a la púber[68]. En efecto, habría que profundizar en la cuestión de los ritos femeninos de transición que había en el Lacio.

Dejemos por el momento a Clelia y afrontemos este problema.

Ritos de transición y matrimonio

Antes del nacimiento de las organizaciones políticas, la población se dividía por clases de edad, y el tránsito de una clase de edad a otra tenía lugar para todos los pertenecientes a esa clase (por separado hombres y mujeres) en el curso de los llamados ritos de transición a los que ya nos hemos referido. De la existencia de éstos existen numerosos indicios, si bien de modo fragmentario, en las fuentes tanto literarias como arqueológicas.

---

[66] Cfr. Lact., *Inst.*, I, 20, 1.

[67] Plin., *Nat. Hist.*, XV, 119-121.

[68] Cfr. J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Col. Latomus, 60), Bruselas, Berchem, 1963.

a) El *Tigillum sororium*. En relación a los ritos femeninos que aquí nos interesan, partimos del *Tigillum sororium*, el paso a través del cual cruzaban los ciudadanos romanos cuando regresaban de las campañas bélicas.

Interpretado como una ceremonia de purificación guerrera, que permitía a los combatientes volver a la patria sin propagar la contaminación procedente de la guerra, el *Tigillum* es, a pesar de esto, un culto particularmente femenino. Y, como acertadamente se ha señalado, «compañero externo e interno, espacio hostil e incivil y espacio interno civilizado»; circunstancia esta que conduce precisamente a los ritos de iniciación y a su desarrollo, según el acostumbrado esquema tripartito: separación-segregación-agregación.

Pero intentemos aclarar este esquema. El individuo que debe abandonar una clase de edad para entrar en la superior debe ser separado, en una primera fase del rito, del grupo de salida, alejándose de éste a menudo por medio de una muerte simbólica. Después, debe pasar una etapa lejos de la colectividad, con frecuencia viviendo fuera de las normas civiles. En Esparta, por ejemplo, durante la *krypteia,* los jóvenes espartanos mientras aprendían la caza del hombre expulsando a los ílotas, se procuraban alimento robando. Las mujeres jóvenes de Atenas pasaban un tiempo cerca del templo de Artemida, en Brauron, donde simbólicamente transformadas en Osas, vivían un periodo liberadas de la estrictas reglas de la vida familiar. Se trata de dos de entre los múltiples ejemplos del periodo que los antropólogos llaman «de margen»[69].

Por último, aquel que ha muerto simbólicamente para la clase inferior es readmitido en la colectividad, donde renace como miembro de la clase superior. Entonces, en esta tercera y última fase del rito, el iniciando o la inicianda son agregados al nuevo grupo tras solemnes ritos de purificación[70].

---

[69] En torno a los ritos masculinos de transición en Grecia, *vid.* mi libro *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Milán, Rizzoli, 1995, págs. 20 y ss. [Trad. esp.: *Según natura*, Madrid, Akal, 1991.]

[70] Siempre fundamental en la materia A. Van Gennep, *Les rites de passage*, París, 1909, trad. ital. *I riti di passaggio*, Turín, Bollati Boringhieri, 1981.

Ante esta situación, uno se siente fuertemente incitado a entrever en el *Tigillum sororium* las huellas de un rito de transición. Que además se tratase de un rito femenino no sólo lo sugiere el hecho de que el culto, como ya se dijo, era celebrado por mujeres, sino que también se debe a consideraciones lexicológicas. Así, *sororius* (que vuelve a aparecer en *Iuno sororia)* deriva de *soror*, y la glosa *sororiae*, de Festo, define con este verbo el despuntar primero de los senos femeninos *(mammae puellarum, cum primum tumescunt)*[71].

A esto hay que añadir que a ambos lados del *Tigillum* se situaban dos altares, el de *Iuno sororia* y el de *Iano Curiatus*. Es decir, para los hombres el dios cuyo nombre estaba vinculado a *ianua,* la «puerta», y que presidía no sólo los tránsitos de un espacio a otro, sino también los de una condición a otra; particularmente, la entrada en las curias, o sea, el momento en el que se adquirían los derechos cívicos[72]. Para las mujeres, se trataba de la diosa que acompañaba a las jovencitas en el paso a la pubertad[73].

Pero aún hay más. Otros motivos de reflexión proceden de la función que desempeñaba originariamente la *toga sororiculata,* una toga que, según Plinio, habría sido tejida por Tanaquil (convertida, con el nombre de Gaya Cecilia, en modelo de las esposas romanas) y cuyo nombre derivaría del término con que se designaba el despuntar primero de los senos femeninos. En otras palabras, la toga *sororiculata* se destinaba, en principio, a las jóvenes que llegaban a la pubertad, en el momento en que se reconocía este cambio.

Se trata de otro indicio, junto a los ya mencionados, de la existencia de ritos femeninos de transición situados también en territorio itálico, incluida Roma. Si de las fuentes literarias pasamos a las arqueológicas, los indicios aumentan y se consolidan.

---

71 Fest., 380 L = PFest., 381 L.

72 A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1955, pág. 98.

73 Cfr. F. Coarelli, *Il foro romano*, Roma, Quasar, 1983, págs. 114-116.

b) Las jóvenes de Lavinio. En los últimos años, las excavaciones realizadas en la zona de Pratica del Mar (antigua Lavinio) han sacado a la luz, junto a uno de los santuarios *extra moenia*, un yacimiento de material votivo que se remonta a los siglos V y IV a.C., y que fue vaciado en el siglo III. El material, preciosísimo, comprende un centenar de estatuas votivas de muchachos y muchachas que llevan una ofrenda a la divinidad, así como cuatro estatuas de una diosa identificada con Minerva[74].

El santuario por tanto estaba dedicado a la diosa y, como claramente se deduce de las ofrendas votivas, en él se celebraban los ritos de transición de la edad impúber a la púber. Ciertamente, los regalos votivos eran en algunos casos juguetes infantiles como pelotas de tela o caballitos, o sea símbolos de la infancia que el iniciando o la inicianda se disponían a abandonar, y que, en el momento del tránsito a la edad púber, se sacrificaban a la divinidad. En otros casos, eran frutos o animales, símbolos de fecundidad (huevos, granadas, higos, palomas).

A esto hay que añadir que los oferentes de sexo masculino llevaban al cuello un colgante parecido a la *bulla* de los muchachos romanos de la que ya hemos hablado, y que tenían el pelo cortado *(tonsi)* como los *tirones*, jóvenes romanos que realizaban el aprendizaje *(tirocinium)* necesario para acceder al grupo de los adultos[75].

En cambio, si eran de sexo femenino —y esto es lo que nos interesa ahora— las oferentes llevaban el cabello recogido en tres rizos, sobre cada una de las sienes, como las esposas romanas[76]. En definitiva, los ritos públicos de transición que en Lavinio marcaban el comienzo del ma-

---

[74] Sobre la importancia de estos descubrimientos para la historia del matrimonio romano (y por tanto de la condición femenina) en época arcaica, *vid.* E. Cantarella, «Usu farreo coemptione: ipotesi recenti sul matrimonio romano», en *Incontro con G. Pugliese,* Milán, Giuffrè, 1992, págs.. 97 y ss.

[75] En torno a los ritos de transición masculina en Roma, *vid.* J. P. Neradeau, *Être enfant à Rome,* París, Les Belles Lettres, 1984, págs. 251 y ss.

[76] Sólo algunas oferentes eran representadas con los cabellos *tonsi* como los *pueri,* según un uso reconducible a un periodo anterior.

trimonio eran semejantes a los que —ya desde tiempo atrás convertidos en ritos privados— continuaban siendo celebrados en Roma, en la época clásica.

El complejo cultural que se desprende de las informaciones, y de modo particular la consideración de que las oferentes fuesen representadas igual que las esposas, hace pensar en una identificación entre el tránsito de estado femenino y el matrimonio, bien conocido y estudiado en el mundo griego[77], pero bastante menos en el territorio itálico.

En conclusión, las excavaciones de Lavinio no se limitan a suministrar confirmación histórica de la existencia en el Lacio de cambios públicos de *status*. Además apuntan la posibilidad de que haya existido un momento en la historia de Roma en que las *nuptiae* se hayan identificado con el rito ciudadano de tránsito a la edad púber[78].

c) Conclusiones sobre las amazonas. Si, después de lo visto, volvemos a pensar en las amazonas romanas, parece cada vez más verosímil la hipótesis de que sus proezas no sean otra cosa que la transposición mítica de un momento ritual de la vida precívica de las mujeres.

Sus proezas son, en efecto, acontecimientos que reconducen a un periodo de «licencia», de inversión de los papeles que han de asumirse. Sus historias reflejan modelos de comportamiento que, como a menudo sucede en periodos «de margen», suprimen temporalmente o incluso alteran las normas del vivir «ordenado»; en este caso, del vivir de las mujeres conforme a las normas adecuadas a la vida femenina.

---

[77] *Vid.* algunas referencias y bibliografía fundamental en la materia en E. Cantarella, *Secondo natura*, ed. cit., pág. 107 y ss. (con referencia a la función de iniciación del *thiasoi).*

[78] El hacer extensivas al mundo romano las hipótesis que pueden deducirse de las excavaciones de Lavinio es especialmente válido a la luz del paralelismo entre el crecimiento histórico de Lavinio y el de Roma que, como en otras ciudades del Lacio, se desarrolló como consecuencia de un proceso gestado en la edad de bronce y continuado en la edad de hierro, que puede considerarse concluido hacia fines del siglo VII a.C. Así, este paralelismo hace particularmente significativas las analogías que se ponen de relieve en el texto en materia de cambio de estado.

Son historias de mujeres que, de modo absolutamente antinatural para una mujer, habitan en el espacio exterior, no protegido, arriesgado; el opuesto al doméstico, al cual están destinadas y en el que un gesto heroico les permite entrar.

Una vez visto todo esto, no es en absoluto irrelevante pensar de nuevo en la empresa que de un modo particular acometieron Clelia y sus compañeras. Aparte de *exploit* heroico, como vimos, el gesto de Clelia es simbólico. Es inmersión, es rito purificador, conocido además por el nombre de la heroína. Es en definitiva un baño lustral colectivo, no diferente bajo el aspecto simbólico de los baños rituales a los que se sometían las *matronae* en la época ciudadana[79].

La relación entre nuestras heroínas y los ritos de transición, de cuya existencia dan prueba hoy las muestras encontradas en Lavinio, aparece como una hipótesis más que probable. Y sus aventuras pueden ser entendidas como la transposición mítica de un periodo licencioso, de desorden, de subversión, al cual debía poner fin el rito de purificación prenupcial.

De algún modo, nuestras heroínas dan auténtico testimonio de un momento de vida femenina diferente del familiar. Pero se trata de un momento limitado en el tiempo, rigurosamente reglamentado por la costumbre, ritualizado y que concluye al asumir la que será su auténtica finalidad como mujeres: obviamente, la reproducción del grupo.

---

[79] Cfr. M. Torelli, *Lavinio e Roma*, ed. cit., pág. 197.

SEGUNDA PARTE

La ciudad

Capítulo II

La época arcaica

El modelo

a) *La consigna del silencio: Angerona y el nombre secreto de Roma.* En los primeros siglos de la ciudad, la educación femenina giraba en torno al aprendizaje de actividades como el *lanificium* y de virtudes que complementaban de forma natural a una mujer entregada a aquella actividad. Las virtudes eran la castidad, la reserva, la modestia, la piedad. *Lanifica, casta, pia, frugi, domiseda.* Así continúan describiéndola las fuentes epigráficas de una época en la que ya estas virtudes, en la mayor parte de los casos, no eran más que un recuerdo, pero que continuaban exaltándose como las únicas, las auténticas virtudes de una mujer.

Por ejemplo, en el epitafio de la tumba de una mujer que vivió en el siglo II a.C., en la época de los Gracos, la difunta —que como sucede a menudo en los epitafios habla de sí en primera persona— se dirige a los viandantes en estos términos:

> Extranjero, no tengo mucho que decirte. Ésta es la tumba no hermosa de una mujer que fue hermosa. Sus pa-

dres la llamaron Claudia. Amó a su marido con todo su corazón. Dio a luz dos hijos. Uno lo deja en la tierra, al otro lo ha enterrado. Amable en el hablar, honesta en su comportamiento, guardó la casa, hiló la lana. No tengo más que decirte. Sigue tu camino[1].

Y a estas virtudes se acompañaban deberes entre los que continuaba estando en prmer lugar el de silencio.

Junto a Tácita, la diosa cuya triste historia hemos tomado como punto de partida, existen en Roma otras divinidades que recuerdan este deber femenino. Préstese atención: deber, no virtud, como claramente lo muestra, aparte de la historia de Tácita, la presencia en el *pantheon* romano de otras divinidades femeninas físicamente obligadas al silencio.

Comencemos por Angerona, el numen protector de Roma. Como cuenta Macrobio, en el oratorio de Volupia —diosa preciudadana acogida en la ciudad— se encuentra una particular imagen de Angerona, una extraña imagen que, como dice Masurio Sabino, representa a Angerona amordazada *(ore obligato atque signato)*[2].

¿Por qué calla Angerona? O mejor, ¿por qué tiene que callar? Desde antiguo, las explicaciones han sido muchas y diferentes. Según Masurio Sabino, Angerona calla para recordar que «quien disimula sus dolores y sus preocupaciones, alcanza gracias a su paciencia, el mayor placer sensual» *(qui suos dolores anxietatesque dissimulant, perveniant patientiae beneficio ad maximam voluptatem)*[3].

Plinio, en cambio, sostiene que el silencio de la diosa está unido al deber de no desvelar el nombre secreto de Roma[4], al cual también hace referencia Macrobio cuando

---

[1] *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlín, 1863 y ss., I, 2, 15364. Obviamente quien dictó estas palabras fue el marido. En torno a la fundamental función de expresión y comunicación del pensamiento que tienen en Roma las inscripciones (no sólo funerarias), *vid.* P. Veyne, *La società romana*, Bari, Laterza, 1990, págs. 201 y ss. [Trad. esp.: *La sociedad romana*, Barcelona, Mondadori, España, 1991.]

[2] Macr., *Sat.*, I, 10, 8.

[3] Macr., *Sat.*, III, 9, 8.

[4] Plin., *Nat. Hist.*, III, 5, 65; cfr. también Solin., *Polyl.*, 1, 6.

cuenta que, según los antiguos, Angerona invita a guardar este secreto poniéndose un dedo en la boca *(digito ad os admoto silentium denuntiat)*[5]. Por último, la literatura moderna interpreta el silencio de Angerona como el silencio de los muertos[6].

Pero, sea cual sea su explicación originaria, el silencio de Angerona hoy, al igual que el silencio de Tácita Muta, puede ser interpretado como un símbolo, como un nuevo símbolo del deber que las mujeres tienen de no hablar, de ser discretas y obedientes; en definitiva, de estar en su sitio, de acuerdo con las reglas de una sociedad que las quiere para que escuchen a los hombres y no como sus interlocutoras. Por si hubiera dudas, esto lo confirma una característica del sistema onomástico romano a la cual ya nos hemos referido al hablar de las mujeres sabinas[7].

b) *Mujeres sin nombre.* Como el nombre de Roma, también el nombre individual de las mujeres romanas era secreto. Suponiendo que existiese (cuestión sobre la que como veremos hay variedad de opiniones), este nombre generalmente no se pronunciaba. Según una hipótesis a la cual ya aludimos, esta prohibición se relacionaba con la convicción de que el nombre era una parte de la persona, como si se tratara de una parte de su cuerpo. Pronunciar el nombre de la mujer, en consecuencia, sería lo mismo que tener con ella un contacto físico inadmisible.

Pero examinemos más de cerca el problema.

En Roma, en la tardía época republicana, la pertenencia a las familias por parte de los miembros de las clases altas se señalaba con un nombre de pila: el *praenomen* (por ejemplo, Marco o Gayo); por un nombre familiar: el *cognomen*[8], y por un tercer nombre, el de la *gens*, denomina-

[5] Macr., *Sat.*, III, 9, 8.

[6] Cfr. F. Coarelli, *Il Foro romano*, Roma, Quasar, 1983, págs. 256 y ss.

[7] Así, según parte de la doctrina esta característica sería de procedencia sabina.

[8] Obviamente, la argumentación sólo es válida para los miembros libres de la familia, de la que (junto a los descendientes del *paterfamilias*, la esposa de éste y las esposas de sus descendientes) formaban parte

do *nomen* (por ejemplo, Tulio o Julio)[9]. Éste era el llamado sistema de los tres nombres, del cual por otra parte siempre fueron excluidas las mujeres, designadas normalmente con el nombre de la *gens*, en femenino: por ejemplo, *Tullia*. Y si había más mujeres en la familia, como sucedía normalmente, se diferenciaban entre sí por el sobrenombre de *Maior* y *Minor* (Mayor y Menor), o bien *Prima, Secunda, Tertia*, y así sucesivamente[10]. O también con diminutivos, como por ejemplo *Livilla* (de *Livia)* o *Iulilla* (de *Iulia).*

¿Cuándo surgió esta norma y por qué razones?

Las opiniones al respecto son muchas y diferentes. Según algunos, en época arcaica, el nombre de pila femenino no existiría[11]. Otros, en cambio, piensan que este *praenomen* existió en origen para desaparecer después. Sólo que, mientras según algunos esta desaparición se habría producido en una imprecisa «etapa histórica» (que quizá se refiera a la fecha de formación de la *civitas)*[12], para

—en el sentido de que estaban sometidos al poder personal del *pater*— también los esclavos, así como las personas que, nacidas libres y aun permaneciendo formalmente como tales, se encontraban respecto a él en situación de esclavitud de hecho; por ejemplo, los hijos de otro a él vendidos (generalmente, como pago de una deuda) o entregados a él por el padre, para liberarse de la responsabilidad derivada de un acto ilícito cometido por éste (por ejemplo, un hurto).

[9] A veces también un cuarto apelativo indicaba una característica física de la persona (Narigudo o Barbudo), o recordaba hazañas o campañas bélicas gloriosas (Germánico o Africano).

[10] Observa por otra parte M. Kajava, en el más reciente y más completo estudio sobre la onomástica femenina romana, que *Secunda* no se usaba en realidad. Además es cierto que *secundus* también significaba «de segundo rango». Cfr. M. Kajava, *Roman Female Praenomina. Studies in the Nomenclature of Roman Women (Acta Instituti Romani Finlandiae,* XIV), Roma, 1994, pág. 241.

[11] G. Bonfante, «Il nome della donna nella Roma arcaica», en *Rendiconti Accademia nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filosofiche*, 35 (1980), págs. 3 y ss.

[12] Así por ejemplo, J. Kajanto, «Women's Praenomina Reconsidered», en *Arctos*, 7 (1972), págs. 13-30, y «On the Peculiarity of Women Nomenclature», en *L'Onomastique Latine. Actes du colloque internationale sur l'onomastique latine* (1975), París, 1977, págs. 147-159. Según Kajanto, los nombres femeninos habrían desaparecido en tiempo y por razones no determinados; la desaparición, se limita él a escribir, debe de haber sido anterior a la «historical age of the Romans».

otros habría que reconducirla al siglo IV a.C.[13]. Por último, hay quien sostiene que el *praenomen* femenino existió siempre aunque nunca fuese empleado[14].

Y esto nos lleva al segundo problema. Si existía el nombre, ¿por qué no se utilizaba? Otra vez hay diferentes hipótesis, y recientemente alguno ha tratado de minimizar el problema observando que, en todo caso, el hecho de que no se usase el apellido no habría supuesto dificultad ni confusión alguna. Así, una ley habría prescrito que los padres educasen a todos los hijos varones, pero no a más de una hembra[15].

Sin embargo, la ley a la que se hace referencia, y atribuida por la tradición a Rómulo, establece algo bastante diferente. Más exactamente, que el padre (con el fin de evitar un excesivo número de abandonos de recién nacidos de sexo femenino) debía educar al menos a la hija primogénita[16]. Por tanto, en la misma familia podía suceder, y sucedía a menudo, que se educaba a más de una hija; es

---

[13] Así B. Salway, «What's in a Name. A Survey of Roman Onomastic Practice from c. 700 b.C. to a D. 700», en *Journal of Roman Studies,* 84 (1994), págs. 124 y ss., en particular pág. 125: «already by 350 b.C. the feminine praenomen appears only vestigially, if at all». Contra esta hipótesis de la originaria existencia y de la posterior desaparición, *vid.* no obstante hace poco, M. Kajava, *Roman Female Praenomina,* ed. cit., *passim* y págs. 239-240, según el cual Salway sería excesivamente pesimista; el uso de los nombres, observa así Kajava, está comprobado también en época posterior al siglo IV, de forma, si no frecuente, al menos «adeguata».

[14] Cfr. E. Peruzzi, *Le origini di Roma,* I, Florencia, Valmartina, 1970, págs. 106 y ss.

[15] Es ésta la explicación dada por S. B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves,* Nueva York, 1975, trad. ital. *Donne in Atene e a Roma,* Turín, Einaudi, 1978, pág. 174 [trad. esp.: *Diosas, rameras, esposas y esclavas,* Madrid, Akal, 1990], aceptada también por J. P. Hallett, *Fathers and Daughters in Roman Family. Women and the Elite Family,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984, págs. 80 y ss.

[16] La ley, atribuida a Rómulo, es citada por Dionisio de Halicarnaso (*Rom. Ant.,* II, 15). Más precisamente establecía una sanción para quien exponía a los hijos varones y a la hija primogénita (mientras que los otros podían ser expuestos sin incurrir en ninguna sanción).

decir, que el problema del nombre individual no sólo se planteaba sobre el papel, sino también en la realidad[17].

Volvamos así a las razones por las que no se usaban los nombres de pila femeninos. Según una reciente interpretación, éstos habrían desaparecido como lógica e inevitable consecuencia de las primitivas características del sistema onomástico, que en su origen asignaba un solo nombre a cada individuo (por ejemplo, Rómulo). Pero en época regia y a comienzos de la República, estos nombres habrían sido tan pocos que no permitían identificar a los individuos en particular (el noventa y nueve por ciento de los romanos se dice que compartía con sus conciudadanos un nombre escogido entre no más de diecisiete)[18].

Para identificar a una persona fuera del círculo familiar sería necesario en consecuencia designarla con un segundo nombre, lo cual explicaría la disminución de la importancia de los nombres de pila, como muestra el hecho de que normalmente se abreviaban reduciéndolos a la letra inicial: A, por *Aulus*, por ejemplo, o S por *Servius*. Y las mujeres, que normalmente mantenían el gentilicio paterno, fuera del círculo familiar eran individualizadas con este nombre, al que, en caso de necesidad, se añadía el nombre del marido o del padre, en genitivo[19].

En consecuencia, la falta de nombres de pila femeninos, si es que se acepta esta hipótesis, no estaría determinada por causas específicas de la condición femenina[20], sino que dependería de la evolución interna del sistema onomástico.

El nombre femenino ha dado mucho juego a los intérpretes. Tanto que, en un intento de aclarar las ideas, no queda más que acudir a las fuentes, tomando como punto

---

[17] Como por lo demás observa la misma Pomeroy *(loc. cit.)* cuando señala que, cuando un padre decidía educar a más de una hija, se evitaba preocupaciones añadiendo al *nomen* la indicación *maior, minor,* y así sucesivamente.

[18] Así, B. Salway, *What's in a Name*, ed. cit., pág. 125, que en la nota 9 da cuenta de los diecisiete nombres, esto es, *Aulus, Appius, Gaius, Gnaeus, Decimus, Lucius, Manius, Marcus, Numerius, Publius, Quintus, Servius, Sextus, Spurius, Titus, Tiberius, Vibius.*

[19] También B. Salway, *What's in a Name*, ed. cit., pág. 125.

[20] Más exactamente porque el pronunciarlo sería un signo de excesiva intimidad.

de partida, por su importancia, las inscripciones halladas en tumbas de la ciudad de Preneste, a poco más de 400 kilómetros de Roma *(cippi praestini)*. Aparecen así distintos tipos de onomastia femenina[21], el primero de los cuales está representado por mujeres designadas con un solo nombre: *Anicia, Aptronia, Aulia, Plautia, Roscia, Saufeia* (las cuales pueden equipararse en las fuentes literarias por ejemplo con *Ocrisia* y *Pinaria*, la vestal culpable de incesto de la época de Tarquinio). Un nombre único en consecuencia que normalmente, como ya se ha observado, es el nombre de la *gens* en femenino, y cuyo ejemplo más antiguo lo constituye el nombre de *Vetusia*, grabado en una copa de plata encontrada en Preneste, en la tumba Bernardine, que data del 670 a.C.[22].

Un segundo tipo de onomastia está representado por el *nomen* gentilicio, acompañado del patronímico, es decir, del nombre de pila del *pater* en genitivo, seguido a veces de *filia* (por ejemplo, *Claudia Gaii filia)*[23]. Un tercero es

[21] El examen completo de las inscripciones de Preneste se encuentra en M. Kajava, *Roman Female Praenomina*, ed. cit., págs. 88 y ss., al cual por tanto nos remitimos.

[22] M. Kajava. *Roman Female Praenomina, loc. cit.*, observa que en los *cippi praenestini* este tipo de onomastia está representado por casi el quince por ciento de las mujeres allí registradas. En relación a este tipo de onomastia se ha observado que éste revela el deseo de negar a la mujer casada, siempre indicada como tal, todo tipo de identidad y de personalidad propia (R. Ménager, «Systèmes onomastiques, structures familiales et classes sociales dans le monde gréco-romain», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 46 [1980], págs. 147 y ss.). Pero yo diría que la consideración tiene un valor mucho más general. Así, no sólo las mujeres casadas, también las solteras vienen indicadas de este modo; como lo demuestra un nombre célebre, *Virginia*, la virgen sobre cuya famosísima historia volveremos; y como también confirma, por limitarnos a un caso emblemático, el nombre de *Pinaria*, la vestal que, en cuanto tal, no podía estar casada.

[23] En Preneste, este tipo de onomastia aparece en el cuarenta por ciento de los documentos. Este sistema, según Ménager, indicaría una relación entre padre e hija no muy diferente de la señalada por el modo originario de denominar al esclavo, al que se llamaba *Gaipor* (esto es, *Gai puer*, «esclavo de Gayo»). *Quintipor* («esclavo de Quinto»), y así sucesivamente; para la identificación del esclavo como «*puer* de...», *vid.* Fest., s.v. *Quisquiliae*, 306, 17 y 307, 6 L. Pero el paralelismo con la onomastia de los esclavos no es del todo convincente; así la indicación del nombre del padre podía ser funcional, es decir, podía servir para identificar a las diferentes mujeres que pertenecían a la misma *gens*.

el que hace seguir el nombre de la mujer del gamonímico, es decir, el nombre del marido, generalmente en genitivo (por ejemplo, *Curtia Rosci*, o bien, *Dindia Malconia*)[24]. Un cuarto, más complejo, hace seguir el nombre de la mujer, ya del patronímico, ya del gamonímico (*Servia M. filia Cinsi uxor*)[25]. Y, para terminar, al lado de estas mujeres, cuya identificación estaba unida a la del padre o a la del marido, había otras a las que se designaba con un nombre de pila.

¿Cuáles eran estos nombres de pila femeninos? Algunos son recordados por Varrón (*Mania, Lucia, Postuma*)[26] y por Festo (*Caecilia* y *Taracia, Lucia y Titia*)[27]. Además, en el *liber incerti auctoris de praenominibus, de cognominibus*... resumido por Julio Paride, leemos que entre los antiguos nombres de mujeres algunos eran de lo más variopinto (como *Rutilia, Caesellia, Rodacilla, Murrula, Burra*), o bien procedían de nombres masculinos (como *Gaia, Lucia, Publilia, Numeria*)[28]. Más tarde, llegan noticias de otros nombres de pila, procedentes de inscripciones funerarias[29].

En conclusión, aunque la mayor parte de las mujeres era designada en vida y recordada en los epitafios con los muy difundidos sistemas de onomastia familiar, algunas tenían un nombre individual[30].

Pero ciertamente no puede olvidarse la consideración de que a menudo los nombres de estas mujeres designan claramente su baja extracción social. No sólo porque se trataba de mujeres que trabajaban, sino porque además solían

---

[24] En un primer momento se indicaba el nombre del marido; más adelante, en época republicana, éste se sustituye a menudo por el apellido. En la tardía época republicana, un ejemplo de mujer identificada de este modo es *Clodia Metelli*, es decir, la Clodia-Lesbia amada por Catulo, llamada con el nombre del marido Q. Metelo Celere.

[25] Este tipo de onomastia está representado en cerca del quince por ciento de los documentos; mucho más ampliamente, *vid.* M. Kajava, *Roman Female Praenomina*, ed. cit., pág. 21.

[26] Varr., *De lingua lat.*, IX, 61.

[27] Fest., s.v. *Praenominibus*, 251, 6 L. Pero sobre Numerio, *vid.* lo que dice Varrón, *De lingua lat.*, IX, 55.

[28] *De praen.*, 7.

[29] Así M. Kajava, *Roman Female Praenomina*, ed. cit., págs. 88 y ss.

[30] Así últimamente, sobre la base de un cuidado análisis de los testimonios, M. Kajava, *Roman Female Praenomina*, ed. cit.

realizar oficios que desde luego no conferían respetabilidad social. Así, ¿cuál podía ser la ocupación de una mujer conocida como *Burrosa* o como *Rubia*, «la Pelirroja»? Para evitar equívocos, recordemos que en Roma el rojo era el color del que se teñían el cabello las prostitutas. Si no se trataba de prostitutas de oficio, las mujeres designadas con el nombre de pila tenían la consideración de mujeres de costumbres relajadas o, en cualquier caso, poco cualificadas socialmente. A veces, quizá, por la sencilla razón de que para sobrevivir desarrollaban una actividad laboral que, al ponerlas en contacto con una amplia clientela masculina, daba lugar a que se dedujesen arbitrarias conclusiones sobre ellas, como sucedió por ejemplo, en época posterior a la que tratamos ahora, en el caso de la célebre *Asellina*, la tendera que vendía bebidas calientes en una casa de comidas en Pompeya, y cuyo nombre significaba «burrita».

Los nombres de pila femeninos indicaban por tanto mujeres «fáciles», mujeres sobre las cuales y con las cuales uno se podía permitir chanzas; mujeres —con razón o sin ella— poco valoradas. El nombre de las mujeres respetables, suponiendo que lo tuviesen, no se pronunciaba fuera del círculo familiar[31]. Que este uso estuviese además relacionado, en un primer momento, con un tabú onomástico es algo difícil de afirmar. Yo incluso diría, imposible de demostrar. Pero que tampoco puede excluirse absolutamente. Y para la época en la que este tabú había desaparecido (si es que existió alguna vez) es válida la explicación del «pudor social»*.

---

[31] Esto hace pensar que los nombres de pila fueron introducidos en Roma (aunque ya desde una época muy antigua) por influencia de otros pueblos, que desde tiempo atrás utilizaban estos nombres; que se tratase de todos los pueblos vecinos, como sostienen algunos, o sólo de algunos de ellos (quizá los sabinos o los etruscos) es algo muy difícil, por no decir imposible, de asegurar.

* La exaltación del *otium cum dignitate* es causa y consecuencia a la vez de la desigualdad entre los individuos en el mundo romano. Los que no necesitan el trabajo como medio de subsistencia desprecian a los artífices, que deben vivir de su «arte», planteado como actividad manual. Las actividades manuales o derivadas del trabajo dependiente se consideran *inhonestae, sordidae, inliberales*, es decir, impropias de los hombres libres: Cic., *de off.*, 1, 42; Sen., *ad Lucil.*, 14, 90, 19. Si quien trabaja para sobrevivir es, además, mujer, el desprecio social se acentúa. *[N. de la T]*

Al igual que como afirmó Pericles en Atenas, era grande «la gloria de la mujer de cuya virtud se hablaba poquísimo entre los varones[32], ya fuese para alabarla o para censurarla»; así también para los romanos la gloria de las mujeres exigía que se silenciase su nombre.

No es de extrañar por tanto que para alabar a la *Bona Dea*, se dijese que «ningún hombre, excepto su marido, oyó jamás su nombre mientras vivió»[33]. Como ha escrito Moses Finley, los romanos, no llamando a las mujeres por su nombre, querían transmitir un mensaje: que la mujer no era y no debía ser un individuo, sino sólo una fracción pasiva y anónima de un grupo familiar[34]. Siendo su destino el de esposa (de un marido no escogido por ella) y madre (de hijos sobre los que no tenía ningún poder), no había razón alguna para individualizarla y conocerla como singular, específico e irrepetible ser humano.

Las historias ejemplares

Para persuadir a las mujeres de que mantuviesen los comportamientos que se pensaban convenientes, los romanos acostumbraban a mostrarles ejemplos, ya fuesen reales o legendarios, de personajes femeninos de incorruptible virtud, propuestos a la admiración ciudadana mediante una habilísima y continua propaganda, y envueltos en un respeto que los colocaba, con sus virtudes, en el centro de la historia de la ciudad. Ciertamente, en no pocos casos, la propaganda nacional hacía girar los acontecimientos fundamentales de la historia patria en torno a estos personajes femeninos. Así lo muestra, para empezar, la historia de Lucrecia.

---

32 Thuc., *Hist.*, II, 45, 2.

33 Varr., en Lact., *Inst.*, I, 22, 10.

34 M. Finley, «The Silent Women of Rome», en *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversies*, Londres, Chatto and Windus, 1968, páginas 131 y ss.

a) *Lucrecia, la esposa.* Durante el asedio de los romanos a la ciudad de Ardea, los jóvenes hijos del rey, junto a los más nobles entre los asediantes, dejaban transcurrir plácidamente las veladas banqueteando en la tienda de Sexto Tarquinio, uno de los hijos del rey Tarquinio el Soberbio. Una noche el tema de conversación versó sobre la virtud de sus respectivas mujeres, degenerando muy pronto en una violenta discusión. Cada uno de los presentes sostenía que, sin duda, ninguna mujer merecía más alabanza que la propia. ¿Cómo determinar quién tenía razón? El joven Colatino, hijo de Egerio, hizo una propuesta. Su ciudad, Colacia no estaba lejos ¿Por qué no trasladarse hasta allí y constatar *de visu* que ninguna mujer igualaba en virtud a su Lucrecia? Dicho y hecho. Espoleando los caballos, el grupo alcanzó Roma, donde sorprendieron a las nueras del rey que se divertían banqueteando; más tarde llegó a Colacia, donde todos pudieron admirar a Lucrecia que, en noche cerrada, estaba sentada en el medio de su casa, entre las esclavas, afanada en hilar la lana a la luz de una lucerna.

Colatino había ganado la apuesta, pero la suerte de Lucrecia estaba echada.

En efecto, Tarquinio fue dominado por un irresistible ímpetu de poseer a aquella mujer tan virtuosa como bella, y algunos días después, ignorándolo Colatino, volvió a Colacia, entró en la estancia de Lucrecia y, empuñando la espada, con la mano izquierda «firme sobre el pecho de la mujer» le declaró su amor, suplicándole que lo escuchase, primero con ruegos, después con amenazas; y, por fin, ante la resistencia de Lucrecia, recurriendo a un arma invencible: si continuaba negándosele, dijo a la mujer, la mataría y colocaría después junto a su cadáver el de un esclavo desnudo, para que todos pensasen así que había sido matada «en vergonzoso adulterio».

No fue en consecuencia el miedo a la muerte lo que hizo ceder a Lucrecia, sino la amenaza de la deshonra.

«Vencido con esta amenaza el obstinado pudor —escribe Livio—, la lujuria fue la aparente vencedora.» Y Tarquinio se marchó, ajeno a las consecuencias que su com-

portamiento tendría en la historia de la ciudad. Así, en cuanto se quedó sola, Lucrecia envió un mensajero para que avisase a su padre y a su marido. Y ellos acudieron. Lucrecio, el padre, acompañado de Publio Valerio, hijo de Volese; y Colatino, el marido, acompañado de Lucio Junio Bruto. Lucrecia, sabedora del respeto que una mujer como ella debía a las apariencias, guardaba la compostura sentada en el medio de su estancia, pero al ver a sus seres queridos no pudo resistirse y estalló en un desesperado llanto: «En tu lecho, oh Colatino, están las huellas de otro hombre. Sin embargo sólo el cuerpo ha sido mancillado, el alma es inocente y la muerte lo probará. Pero vosotros prometedme que el adulterio no quedará impune.»

Todos, uno después del otro, prometieron, tratando de consolar a Lucrecia y a la vez de convencerla para que desistiese de su propósito suicida, manifestado de repente con tanta determinación. «Sólo el alma puede pecar —le dijeron—, no el cuerpo, y falta la culpa donde ha faltado la voluntad.» Pero Lucrecia se mantuvo firme. Sacando un cuchillo que tenía escondido bajo las ropas, se lo clavó en el corazón «para que en el futuro, siguiendo mi ejemplo, ninguna mujer viva deshonrada *(impudica)*»[35].

Así terminó sus días Lucrecia, y con ella terminó el régimen monárquico. Al no soportar la ofensa hecha a una mujer que representaba a todas las esposas romanas, el pueblo se sublevó, encontrando por fin el coraje para liberarse del yugo de los reyes etruscos. La muerte de Lucrecia permitió el nacimiento de la República, y con ella, de la libertad.

b) Horacia, la hermana. Horacia se había comprometido con un joven albano, uno de los hermanos Curiacios. Sólo que para su desgracia sucedió que romanos y albanos decidieron poner fin a una guerra con un duelo decisorio. Los más valientes de Roma serían los tres ge-

[35] Liv., *Hist.*, I, 57, 4-11 y I, 58. En torno al episodio y al personaje, *vid.* A. Guarino, «Il "dossier" di Lucrezia», en *Le origini quiritarie. Raccolta di scritti romanistici,* Nápoles, Jovene, 1973, págs. 211 y ss.

melos Horacios; los más valientes de Alba, los tres gemelos Curiacios.

En un primer momento, el duelo parecía resolverse en favor de los albanos; dos de los tres Horacios fueron muertos. Pero el tercero consiguió someter a los enemigos. Roma había vencido y exultaba.

Sólo una persona, una mujer, no compartía la felicidad general. Era Horacia, que lloraba a su prometido muerto. Pero su hermano, el hermano que sobrevivió, no soportó semejante falta de amor a la patria y desenvainando la espada, la mató, diciéndole: «Fuera de aquí con tu intempestivo amor por el prometido, tú que has olvidado a los hermanos muertos y al vivo, tú que has olvidado la patria. Así perezca cada mujer romana que llore a un enemigo *(sic eat, quaecumque romana lugebit hostem)*.»

En ese momento intervino el padre de Horacia, pero no para castigar al hijo. Al contrario, para defenderlo de la acusación de *perduellio*, hecha pública por los senadores y por la plebe, impresionados por su crueldad. Una acusación gravísima, que de no haber sido rechazada le habría costado la vida[36]. Pero la intervención del padre lo salvó. Éste, tras recordar a sus conciudadanos los méritos cívicos y el valor guerrero del hijo, declaró solemnemente que consideraba legítimo el hecho de que hubiera dado muerte a su hija *(se filiam iure caesam iudicare)*, añadiendo que «de no haberlo hecho así, habría sido él mismo, con la fuerza de su *patria potestas*, quien habría castigado a su hijo»[37].

Horacia era culpable no sólo a los ojos del hermano, también a los del padre. Culpable de haber amado y llorado a un hombre al que por otra parte su mismo padre la había dado en matrimonio. Horacia habría debido eliminar a aquel hombre de su corazón en el momento en el que se convirtió en enemigo, habría debido olvidar un amor que de pronto se volvió indecente. Como indecente

---

[36] Sobre el significado de *perduellio*, sobre los supuestos en que se daba este delito, y sobre las posibles razones por las que lo cometió Horacio matando a su hermana, *vid.* mi libro *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milán, Rizzoli, 1991, págs. 173-174.

[37] Liv., *Hist.*, I, 25-26.

había sido manifestar públicamente su dolor, aun sin pronunciar una sola palabra, sólo llorando. Las mujeres romanas debían saber esto y extraer las consecuencias pertinentes.

c) *Virginia, la hija.* Virginia era hermosa, tan hermosa que el decenviro Apio Claudio, perdidamente enamorado de ella, había intentado por todos los medios hacerla suya. Y al ver que sus proposiciones eran rechazadas con desdén, urdió un engaño.

En ausencia de Virginio, padre de la chica, encargó a un cliente suyo, un tal Marco Claudio, que afirmase que Virginia era su esclava. Puesto que quien debía constatar si la afirmación de Marco Claudio respondía o no a la verdad era el mismo Apio Claudio, el éxito del plan estaba asegurado. Considerada Virginia como su esclava, Apio podría satisfacer sus deseos.

Todo el pueblo había tomado partido tanto por Virginia como por el prometido de ésta, Lucio Icilio, y por Virginio, que había regresado precipitadamente a la ciudad para salvar a su hija. Pero el decenviro no tuvo en cuenta el llanto de las mujeres ni las protestas de la multitud. Seguro de su poder, decidió que la joven fuese entregada a Marco Claudio. Apio parecía haber conseguido su propósito, pero no había contado con el amor paterno de Virginio. Éste, al ver perdida toda esperanza, no dudó un instante. Empuñando un cuchillo, lo hundió en el pecho de Virginia, mientras le decía: «Hija mía, te entrego la libertad del único modo que me es posible»[38].

Otra narración ejemplar, que vuelve a confirmar lo que ya sabemos y lo que otras anécdotas, otras leyendas, otras historias de mujeres reiteran con insistencia: la *pudicitia* es más valiosa que la vida. Pero vale la pena incidir en la historia de Virginia para evidenciar una particularidad. En la narración de Livio, Virginia no pronuncia una sola palabra, no expresa jamás sus sentimientos. No hay necesidad de expresar lo que Virginia piensa y siente. Lo que

[38] Liv., *Hist.*, III, 44-58. Cfr. Dion. Hal., *Rom. Ant.*, XI, 28-46.

Virginia desea, lo que Virginia no puede si no desear es que una muerte piadosa la salve de la deshonra.

Virginia, que no tenía nada que decir, justamente calló y por eso fue recompensada. Su muerte, como la de Lucrecia, cambió la historia de Roma. Los decenviros fueron expulsados por la ira del pueblo[39].

Las normas jurídicas

El modelo propuesto a las mujeres romanas es clarísimo. Lo que queda por determinar es hasta qué punto se adecuaban a él. No obstante las dificultades que plantea la falta de fuentes coetáneas, parece que puede afirmarse con cierta seguridad que durante algunos siglos se ajustaron básicamente a él. También porque el modelo ideal se sostenía sobre un andamiaje de normas jurídicas que, como todas las normas jurídicas y por encima del alcance de su observancia, tenía un gran peso condicionante. En el caso que nos ocupa, un peso tan grande que no dejaba gran posibilidad de elección a las mujeres[40]. En definitiva, por convicción o por necesidad —es difícil determinar la razón— en los primeros siglos de la ciudad, la mujeres romanas tendían a respetar las normas jurídicas, lo cual las sometía, indiscutiblemente y durante toda su vida, al poder y al control de un hombre, primero al del padre, después al del marido y, en ausencia de éstos, al de un tutor.

---

[39] En torno al suceso, poniendo de relieve el paralelismo con la historia de Lucrecia y el papel desempeñado por las dos historias ejemplares en la narración de los acontecimientos constitucionales de Roma, *vid.* últimamente K. Mustakallio, «Death and Disgrace. Capital Penalties and Post Mortem Sanctions in Early Roman Historiography», en *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Dissertationes humanarum litterarum*, 27, Helsinki, 1994, pág. 67.

[40] En torno a la relevancia de las normas jurídicas para la reconstrucción de la historia social, *vid.* mis observaciones en «Famiglia romana e demografia sociale», en *Iura*, 43 (1992, pero publicado en 1994), págs. 99 y ss.

a) *Ser hija.* Que el poder paterno sobre las hijas era tan intenso que comportaba el derecho de vida y de muerte es algo que ya sabemos. Aunque legendarias, las historias de Virginia y de Horacia lo han demostrado claramente. Y pasando a historias y personajes menos legendarios, este derecho paterno y su ejercicio se halla confirmado en las fuentes, no muchas pero sí muy significativas[41], que cuentan la reacción de algunos padres en el momento de descubrir que sus hijas habían caído en la peor de las culpas: habían perdido la virginidad[42] *.

Así narra Valerio Máximo que Atilio Falisco descubrió que la hija había cometido *stuprum*. Lo explicamos. La palabra *stuprum* en Roma no indicaba la violencia sexual. Indicaba cualquier tipo de relación sexual, mantenida por una mujer fuera del matrimonio (y en consecuencia también la de una mujer soltera), con total independencia del hecho de que la mujer consintiera o no. Pues bien, cuando Atilio Falisco descubrió que su hija había cometido *stuprum*, la mató[43]. Y Poncio Aufidiano mató a una hija inocente

---

[41] Estas fuentes han sido recogidas y comentadas por W. V. Harris, «The Roman Father's Power of Life and Death», en W. V. Harris y R. Bagnall (eds.), *Studies in Roman Law in Memory of A. A. Schiller,* Leiden, Brill, 1986, págs. 81 y ss.

[42] Como es evidente, el poder de vida y de muerte también lo ejercía el padre sobre los hijos varones; pero sobre éstos obviamente era ejercitado por razones diferentes, más precisamente por actos de vileza en la guerra o por traición a la patria. En cualquier caso, más ampliamente sobre el tema, *vid.* mi libro *I supplizi capitali in Grecia e a Roma,* ed. cit., págs. 129 y ss., y K. Mustakallio, *Death and Disgrace,* ed. cit., *passim.*

[43] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.,* VI, 1, 6.

* La patria potestad, poder omnímodo y absoluto en los primeros tiempos de Roma, refleja en el ámbito privado el imperium que acompañaba en el ámbito público a las más altas magistraturas (cargos políticos). Con el tiempo, este poder fue suavizándose (alguno ha querido ver, quizá con cierta exageración, la influencia cristiana en la humanización de la patria potestad), hasta convertirse más bien en una institución de guardería ya en época avanzada de Roma. Un proceso de transformación semejante siguió la institución jurídica de la tutela. Hoy, aunque se conserva el término romano de patria potestad, se trata en realidad de un deber de los padres; así se contempla en la actual regulación del Código civil español; *vid.* artículos 154 y 222. *[N. de la T.]*

cuando supo que había sido objeto de violencia sexual; un esclavo enseñante había abusado de ella arrancándole la virginidad[44].

Sólo dos casos, esto es cierto. ¿Debemos pensar que salvo rarísimas excepciones las hijas romanas tenían costumbres absolutamente irreprensibles, o debemos pensar, más bien, que los padres tendían a no ejercer su derecho a matarlas?

La primera hipótesis es difícil de aceptar. Incluso estando dispuestos a creer que las jóvenes romanas respetaban las normas, sólo dos casos parecen ciertamente demasiado poco. Pero tampoco la segunda hipótesis resulta convincente.

Bastante más probable es en cambio una tercera explicación: que las fuentes no se ocuparon de recoger los casos, por así decir, de gestión ordinaria. Los únicos casos de los que valía la pena hablar eran los excepcionales, en los que el ejercicio de la justicia paterna podía provocar perplejidad y, en algún supuesto, incluso desaprobación. Los dos casos expuestos más arriba eran precisamente éstos, aunque por motivos diferentes.

La muerte causada a la hija de Aufidiano merecía recordarse puesto que, como hemos visto, ella era inocente. En cambio, el caso de la hija de Atilio Falisco era excepcional porque, como evidencia Valerio Máximo, el padre que la mató era indigno de hacer justicia. En efecto, él había sido sorprendido a su vez mientras mantenía relaciones sexuales con un *puer* (entendiéndose por *puer* un chico de alrededor de catorce años) y este tipo de relaciones también se consideraban *stuprum*[45].

Ésta tal vez sea la razón de que los casos de justicia

---

[44] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, VI, 1, 3. O. Robinson, de otro lado, interpreta el pasaje pensando en un *stuprum* cometido con la complicidad del enseñante (O. Robinson, «Women and the Criminal Law», en *Annali Facoltà Giurisprudenza Perugia,* nueva serie, 8 [=Raccolta di Scritti in Memoria di R. Moscetta], Perugia, 1985, págs. 529 y ss.).

[45] Cfr. Dig., 48, 5, 35 (34) *(Modestinus).* Sobre el tema *vid.* E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico,* Milán, Rizzoli, 1995, págs. 141 y ss.

familiar por *stuprum* recordados por las fuentes son poco numerosos. Es decir, el ejercicio de esta justicia era algo tan habitual que los únicos episodios dignos de mención eran los excepcionales[46]. De los otros no valía la pena hablar; se trataba de gestión ordinaria.

b) *Ser esposa.* Por regla general, la muchacha romana era entregada como esposa en cuanto llegaba a la pubertad. Obviamente, a un hombre elegido por el padre y al cual éste podía sustraérsela en cualquier momento, si pensaba que por razones de conveniencia familiar debía serle entregada a otro marido. Veamos cuáles eran las consecuencias del matrimonio para estas muchachas.

— *Matrimonio y manus.* El poder al que se sometían las esposas era llamado *manus*, y correspondía al marido sólo si éste era *paterfamilias*, es decir, si no tenía ascendientes varones vivos. Si el marido todavía era *filiusfamilias* (cuestión totalmente independiente de su edad, pues en Roma la *patria potestas* no cesaba al cumplir los hijos la mayoría de edad, sino que duraba mientras vivía el padre), la esposa era sometida a la *manus* del suegro. Y este poder, aunque no era ilimitado, como lo era en cambio el poder paterno, también resultaba muy gravoso y en algunos casos permitía a su titular, al igual que la potestad paterna, matar a la mujer sometida a él. La diferencia entre los dos poderes consistía sustancialmente en esto: el padre podía matar a la hija si y cuando decidiera hacerlo; el marido o el *paterfamilias* de éste, sólo en los casos previstos por la ley (después veremos cuáles eran).

Pero para comprender en todo su alcance el significado de la *manus*, es necesario analizar los actos y los hechos de los que surgía y, en particular dentro de ellos, los denominados respectivamente *coemptio* y *usus*. Lo que supone hacer una referencia, aunque sea breve, a las más antiguas formas ciudadanas de celebración del matrimonio y más concretamente al rito denominado *confarreatio*.

---

[46] Así lo sugiere W. V. Harris, «The Roman Father's Power of Life and Death», ed. cit., pág. 87.

Reservada a los patricios, la *confarreatio* era un solemne rito religioso que tomaba el nombre de una torta de cereales —*panis farreus*— que los esposos compartían como símbolo de la futura vida en común. Más exactamente, consistía en un solemne sacrificio a Júpiter Farreo, celebrado en presencia del *Pontifex Maximus,* del *Flamen Dialis* (el sacerdote de Júpiter) y de diez testigos[47]. Y comprendía una serie de ritos, como la *dexterarum iunctio* (unión de la mano derecha de los esposos) y el sacrificio de una oveja, cuya piel *(pellis lanata)* era utilizada para cubrir el lugar sobre el que los esposos se sentaban durante la ceremonia. Además, los esposos debían dar tres vueltas rituales en torno al altar, caminando hacia la derecha *(dexteratio),* y la cabeza de la esposa tenía que estar cubierta por un velo rojo-anaranjado *(flammeum)**.

De otra parte, probablemente existían otros ritos ligados a la *confarreatio,* como el gesto del marido de arreglar simbólicamente el cabello de la novia con la *caelibaris hasta* para dejar claro que ella estaba sometida a su poder, «puesto que el hasta es la máxima expresión de las armas y del poder» *(nuptiali iure imperio subicitur nubens, quia hasta summa armorum et imperii est)*[48]. Por último, también parece que debe relacionare con la *confarreatio* la pronunciación por parte de la novia de la célebre frase: *Ubi tu Gaius ego Gaia* («Como tú eres Gayo, yo soy Gaya»), que al parecer significaba la entrada de la mujer en la familia del marido[49].

---

[47] Los testigos tenían que ser ciudadanos romanos, varones, púberes y *matrimi* y *patrimi,* es decir, nacidos de matrimonios celebrados con *confarreatio.*

[48] Cfr. Fest., s.v. *Caelibaris Hasta,* donde hay otras posibles explicaciones del rito, al cual aluden también Ovid., *Fast.,* II, 559-560, y Arnob., *Adv. gentes,* 267.

[49] Plut., *Quaest. Rom.,* 30; cfr. también Cic., *Pro Murena,* 27, y Quintil., *Inst. Orat.,* I, 7, 28. Nótese por otra parte que *Gaius* es un nombre de pila y no un nombre familiar.

* Dionisio de Halicarnaso cuenta las leyes de Rómulo y se refiere a compartir el pan en la *confarreatio,* como símbolo de unión indisoluble. «Las mujeres que se casaban debían adecuarse al carácter del marido y el marido conservar a su mujer como una posesión necesaria y perpetua»; Dion. Hal., *Rom. Ant.,* II, 25. *[N. de la T.]*

Y llegamos al centro de la cuestión. La *confarreatio,* a la vez que constituía el vínculo matrimonial, producía una transferencia de poderes personales que sometía a la esposa a la *manus* del marido o del *paterfamilias* de éste. En otras palabras, producía al mismo tiempo dos efectos jurídicos diferentes. Establecía el vínculo matrimonial entre los esposos y transfería a la mujer a la familia del marido. En efecto, en un primer momento, el Derecho romano no concebía un matrimonio que no llevase consigo este tránsito.

Pero la *confarreatio* cayó en desuso bien pronto, reservándose únicamente para el matrimonio del sumo sacerdote de Júpiter, el *Flamen Dialis*[50]. En este sentido, el inicio del matrimonio, entendido como relación personal entre los cónyuges, continuó acompañándose de ritos nupciales que, a diferecia de la *confarreatio,* conllevaban la entrada de la mujer en la familia del marido. Pero al no concebirse, como hemos dicho, un matrimonio que no estuviese acompañado de este tránsito, se recurrió a otros sistemas que produjesen este efecto; concretamente, la *coemptio* y el *usus.*

Llegamos así al punto que más nos interesa, la naturaleza de la *coemptio* y del *usus,* que revela —yo diría, sin lugar a dudas— la idea del matrimonio como transacción patrimonial, que tenían los romanos en la época arcaica.

¿En qué consistían entonces la *coemptio* y el *usus?* La *coemptio* era una aplicación de la *mancipatio*, el negocio utilizado en la época arcaica para adquirir las cosas de mayor importancia social, como por ejemplo, los esclavos, los animales de tiro y carga y los fundos situados en suelo itálico[51]. Así pues, la *coemptio* era probablemente, al principio, un matrimonio por compra[52], al cual quizá —sólo se

[50] Gayo, *Inst.,* 1, 112.

[51] Gayo, *Inst.,* 2, 14-16.

[52] Y de esta forma parece haber permanecido por muchos siglos en la percepción social; así, todavía en el siglo II d.C. al incluir la *coemptio* entre los modos de adquisición de la *manus* (no entre las formas de matrimonio, porque ya no era así desde hacía muchos siglos), Gayo escribe, muy significativamente, que con la *coemptio* el marido «compra a la esposa» *(emit mulierem).* Cfr. Gayo, *Inst.,* 1, 113.

trata de hipótesis— recurrían los plebeyos, por estarles prohibido el acceso a la *confarreatio*[53]. Pero más allá de las hipótesis sobre los orígenes una cosa es cierta: la *coemptio*, como decíamos, muestra claramente cuál era la concepción arcaica de la relación matrimonial. Así lo confirman claramente también las características del *usus*, el tercero y último modo de adquirir la *manus*.

De nuevo tenemos que abrir un breve paréntesis. En el mundo romano, como por otra parte continúa sucediendo hoy, uno de los modos de adquirir la propiedad de las cosas era la usucapión, es decir, la posesión y el uso de la misma cosa, prolongado a lo largo de un tiempo.

En Roma, y más en concreto la Ley de las XII Tablas, había establecido que este periodo fuese de un año para las cosas muebles y de dos años para las inmuebles[54]. Pues bien, el *usus* no era sino otra forma de usucapión. Después de un año de convivencia, sin haber realizado ni la *confarreatio* ni la *coemptio* o sin que éstas hubiesen producido sus efectos propios, por vicios de forma o de fondo[55], el marido (o su *paterfamilias*, si el marido era *alieni iuris)* usucapía la *manus* sobre la esposa[56] *.

Concluyendo. Es evidente que un poder adquirido de este modo tenía que ser necesariamente muy intenso. En

---

[53] Y quizá, cuando la *confarreatio* cae en desuso, la *coemptio* viene siendo utilizada también por los patricios como acto constitutivo de la *manus*.

[54] XII Tab., VI, 3.

[55] Vicio de forma era, por ejemplo, el error en la pronunciación de las fórmulas del rito; de fondo, en cambio, también a modo de ejemplo, la falta de legitimación activa por parte del *mancipio dans*, si éste no era el titular de la *patria potestas* sobre la mujer.

[56] Gayo, *Inst.*, 1, 111; en contra, excluyendo toda concepción posesoria del *usus* (pero en situación claramente minoritaria), *vid.* recientemente I. Piro, *«Usu» in manum convenire*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1994. Pero para una crítica de la argumentación que sostiene esta hipótesis, *vid.* mi recensión «L'usus e la conventio in manum», en *Labeo*, 41 (1995), págs. 434 y ss.

* La recensión que E. Cantarella hace de la obra citada es ciertamente demoledora. Excepto el planteamiento que diferencia *manus* y *patria potestas*, se argumenta contra lo que quiere ser un planteamiento, el de Piro, absolutamente novedoso y diferente del que hasta hoy había venido sosteniéndose como generalmente admitido. *[N. de la T.]*

efecto, como se ha dicho, en algunos casos abarcaba incluso el derecho de vida y de muerte. Una ley, atribuida a Rómulo por la tradición, estableció en los comienzos de la ciudad cuáles fueron esos casos.

— *Condena a muerte de una esposa: la adúltera y la que bebe vino.* «El marido —dice una ley transmitida por Dionisio de Halicarnaso— juzgaba junto con los familiares en estos casos: si la mujer había cometido adulterio o si había bebido vino. En ambos casos Rómulo permitió castigarla con la muerte»[57].

Se plantea una primera observación. Para poder dictar una sentencia de muerte respecto a la esposa, el marido debía hallarse rodeado de los familiares, presumiblemente los familiares de ella, a los cuales estaba permitido por ley asegurarse de que aquél no abusara de sus poderes. Entre los abusos se encontraba en primer lugar la condena por causas diferentes de las previstas en la ley que, taxativamente, limitaba a dos las hipótesis penales castigadas con la muerte.

Tratemos de analizar estas hipótesis, empezando por el adulterio. Desde luego, no puede sorprender que este tipo de comportamiento fuese castigado con la muerte. Obviamente, sobre una esposa no podía recaer mayor culpa y no sólo en los tiempos de Rómulo. Siglos más tarde, Catón da testimonio de que la norma todavía estaba en vigor: «Si sorprendes a tu mujer cometiendo adulterio, puedes matarla impunemente», e insiste, no sin satisfacción, en la diferencia entre la condición femenina y la masculina, recordando que nada ha cambiado a pesar del paso de los siglos: «en cambio, si es ella la que te sorprende a ti, no puede tomarse la justicia por su mano. Ella no tiene derecho»[58].

Pasemos al segundo tipo de comportamiento punible con la muerte: haber bebido vino. Han sido numerosos los

[57] Dion. Hal., *Rom. Ant.*, II, 25, 6. Sobre el tema, *vid.* recientemente P. Giunti, *Adulterio e leggi regie. Un reato fra storia e propaganda*, Milán, Giuffrè, 1990, págs. 57 y ss. (según la cual la ley sería atribuible a Numa y no a Rómulo).

[58] Gel., *Noct. Att.*, X, 23, 5.

esfuerzos hechos para comprender las razones de esta norma. Según algunos, los romanos habrían considerado que el vino tenía propiedades abortivas; no obstante, prescindiendo de cualquier otra consideración, sabemos que el aborto estaba castigado con el repudio y no con la muerte[59]. La explicación, en consecuencia, no convence. Según otros, para los romanos el vino contendría un principio de vida. En consecuencia, la mujer que lo bebía recibía dentro de sí un principio de vida diferente del que recibía del marido. En otros términos, beber vino equivaldría a cometer adulterio.

Quedan los que opinan que para los romanos el vino (o al menos aquel vino especial, destinado a los sacrificios, llamado *temetum)* otorgaba el poder de prever el futuro, y las mujeres no debían hacer vaticinios; ni siquiera debían, como bien sabemos, hablar más de lo debido[60] *. Lo que pasa es que la ley no parece referirse sólo al vino sacrifical, sino al vino en general[61].

---

[59] Plut., *Quaest. Rom.,* 22, donde se lee que el marido podía repudiar a la mujer «por envenenamiento de la prole», con referencia evidente a la ingestión por parte de ella de sustancias abortivas. El castigo obviamente estaba supeditado al hecho de que la mujer se hubiera provocado el aborto, sin saberlo el marido; en efecto, imponer a la mujer el aborto formaba parte de los deberes maritales.

[60] Respecto a la primera hipótesis, *vid.* M. Durry, «Les femmes et les vins», en *Revue des Études Latines,* 33 (1955), págs. 108 y ss; respecto a la segunda, P. Noailles, «Les Tabous du Mariage dans le droit primitif des Romains», en *Fas et ius,* París, Les Belles Lettres, 1948, págs. 1 y ss.; respecto a la tercera, G. Piccaluga, «Bona dea. Due contributi allo studio del suo culto», en *Studi e materiali di storia delle religioni,* 35 (1964), págs. 203 y ss. Más recientemente sobre el tema *vid.* L. Minieri, «Vini usus foeminis ignotus», en *Labeo,* 28 (1982), págs. 152 y ss.

[61] Últimamente sobre el tema, *vid.* M. Bettini, *I classici nel'età dell'indiscrezione,* Turín, Einaudi contemporanea 32, 1995, pág. 56.

* Desde los primeros tiempos, se relaciona a la mujer con lo divino (recuérdese a la vestal Rea Silvia, escogida por Marte, que sería la madre de Rómulo, o a la ninfa Egeria, que inspiraría las instituciones religiosas del rey Numa); pero el ejercicio de las artes adivinatorias era uno de los tradicionalmente considerados *officia virilia; vid.* el interesante estudio de R. Cid, «La presencia femenina en los cultos cívicos de la religión romana imperial», en *Ritual y conciencia cívica en el mundo antiguo,* Madrid, 1992, págs. 95-121, con referencias también a la época anterior. *[N. de la T.]*

Por tanto, la explicación más convincente de la norma parece ser la que los mismos romanos daban al respecto. Si bebían, las mujeres podían perder el control, cometer adulterio, y más en general comportarse de modo indecoroso. «La mujer ávida de vino —escribe Valerio Máximo— cierra la puerta a la virtud y la abre a los vicios»[62].

Pero una cosa es cierta. La norma, cualquiera que sea su interpretación, tiene sustancialmente el mismo significado. Es expresión evidente e indiscutible del deseo de controlar a la población femenina, imponiéndole una actitud de recato que, junto a las otras virtudes femeninas, incluía también el deber primario del silencio.

Una vez asegurado esto, hay que plantearse el problema de siempre: ¿se aplicaba realmente la norma con el rigor con que estaba formulada o se consideraba afirmación de un principio, cuya eventual infracción se valoraba con cierta tolerancia?

La duda surge en el caso de un tal Ignacio Mecenio que, según la narración de Valerio Máximo, mató a palos a la esposa que había bebido, a pesar de lo cual no fue acusado de homicidio[63]. ¿Por qué recordar este caso, especificando que Ignacio Mecenio no sufrió ninguna pena? ¿Tal vez porque por lo general la ley no se aplicaba?

La existencia de una antigua costumbre que los romanos denominaban *ius osculi* hace dudar de una actitud tan benévola. Correspondía a los familiares más cercanos de la mujer el derecho, obviamente negado a los extraños, de saludarla con un beso. Así, con frecuencia el «derecho al beso» es interpretado como el derecho a manifestar afecto por modos que normalmente no estaban permitidos entre personas de distinto sexo.

Pero en realidad —las fuentes son explícitas al respecto— era otra la función del *ius osculi*. Concretamente, se trataba de asegurarse, por medio del beso, de que la mu-

---

[62] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, VI, 3, 9.

[63] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, VI, 3, 9. Sobre el caso, *vid.* también Plin., *Nat. Hist.*, XIV, 13, 87-90, que sitúa el acontecimiento en tiempo de Rómulo.

jer no había bebido[64]. Precisamente por eso esta función correspondía a los mismos parientes que acompañaban al marido en el momento de juicio. La condena a muerte por tanto no era sólo una amenaza; era una realidad.

En consecuencia, el *eques* Ignacio Mecenio no realizó un acto reprobable socialmente, inusitado, excesivamente severo al matar a su esposa; sólo se equivocó en el modo de ejecución escogido. Normalmente, las mujeres eran condenadas a morir de hambre en la prisión doméstica. Ignacio, en cambio, golpeó a bastonazos a su mujer, hasta que murió. Por esto, y sólo por esto, su acción causó perplejidad, y su caso fue sometido a la consideración de Rómulo, el cual de otra parte decidió que no debía sufrir sanción alguna. Si bien se había equivocado en cuanto a la forma, en cuanto al fondo, Ignacio había ejercitado un derecho que le pertenecía.

c) La capacidad patrimonial de las mujeres. En los primeros siglos de la ciudad, la libertad concedida a las mujeres dentro de ámbito familiar era bien poca cosa, tan poca que, como veremos, difícilmente se comprende que se abrieran nuevos e inesperados horizontes algunos siglos después. El análisis de las más antiguas normas del sistema hereditario ayuda a comprender cómo y por qué se abrieron estos horizontes.

En efecto, este sistema —con todo lo visto hasta ahora, habría que decir que sorprendentemente— permitía que las mujeres participasen, junto a los varones, en la sucesión del patrimonio familiar. Como es lógico, esto conlleva una serie de efectos de gran trascendencia para la vida de las mujeres. Para comprenderlos y valorarlos, hay que

---

[64] Así Gelio, *Noct. Att.*, X, 23, 1, y Plin., *Nat. Hist.*, XIV, 13, 89-90. No interesa aquí la hipótesis —inicialmente planteada por J. J. Bachofen, *Il matriarcato* (por G. Schiavoni), 2 vols, Einaudi, 1988, y aceptada por G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*, II, Nápoles, Jovene, 1989, págs. 132 y ss.—, por otra parte fantasiosa, sobre si el *ius osculi* era el residuo de una antigua costumbre por la que las mujeres debían, por una especie de voto, prostituirse antes del matrimonio. En época ciudadana, la explicación del uso es la que dan Gelio y Plinio.

proceder a un somero examen de las fundamentales reglas de este sistema, partiendo de la norma de las XII Tablas, que establecía: «Si aquel que no tiene *heredes sui* muere sin haber hecho testamento, vaya el patrimonio al pariente más cercano en línea masculina»[65] *.

En consecuencia, el *paterfamilias* podía disponer de sus bienes por testamento, sólo si no tenía herederos considerados por la ley *heredes sui.* ¿Quiénes eran estos *sui?* Como explica Gayo, eran los descendientes del *paterfamilias* que a la muerte de éste se encuentran bajo su potestad inmediata y que, por tanto, como consecuencia de su muerte, adquieren la capacidad jurídica (se convierten en *sui iuris,* decían los romanos)[66]. Y entre estos *sui,* a los que correspondía el primer puesto en la línea sucesoria, también estaban las mujeres, como por otra parte lo dice explícitamente Gayo en sus *Instituciones*[67].

---

[65] XII Tab., V, 4: *Si intestato moritur cui suus heres nec escit adgnatus proximus familiam habeto.* La traducción del texto prevé que, al leer la norma, se deba hacer una pausa después de *nec escit.* Otros en cambio prefieren hacerla después de *moritur,* y en consecuencia traducen: «si una persona muere sin haber hecho testamento, si no existen *heredes sui,* el patrimonio debe ir al *adgnatus proximus*», y consideran por tanto que la ley permitía hacer testamento también si había herederos *sui.* Puesto que aquí no podemos profundizar en la cuestión, baste señalar que hoy la doctrina es más proclive a la segunda lectura, que se conforma a la traducción dada en el texto.

[66] La capacidad jurídica es la capacidad de ser titular de derechos y de correspondientes obligaciones jurídicas, que hoy se adquiere en el momento del nacimiento; en cambio, en el mundo romano, como ya hemos dicho, esta capacidad sólo se adquiría cuando ya no se tenían ascedientes varones, es decir, cuando ya no se estaba sometido a *patria potestas* (o a *manus).*

[67] Gayo, *Inst.,* 3, 1-3. Sobre la cuestión concreta *vid.* J. Crook, «Women in Roman Succesion», en B. Rawson (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives,* Ithaca, Cornell University Press, 1986, págs. 58 y ss., y J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society,* Bloomington, Indianápolis, Indiana University Press, 1986, págs. 163 y ss. De distinto parecer en cambio, por ejemplo, P. Bonfante *(Corso di diritto romano,* V, reeditado en Milán, Giuffrè, 1974, pág. 96), según el cual las mujeres no heredarían.

* *Vid.* últimamente, edición española: C. Rascón-García González, *Ley de las XII Tablas,* Madrid, 1993. *[N. de la T.]*

Los romanos, más allá de la consistencia del principio patriarcal que inspiraba su organización política, su vida familiar y su mentalidad, no discriminaron a las mujeres, al menos aparentemente —después veremos la causa de esta salvedad— en la regulación de la sucesión hereditaria legítima (o «intestada», como efectivamente se denomina la sucesión que tiene lugar a falta de testamento).

En consecuencia las mujeres, como ya dijimos, heredaban en primer lugar como *suae heredes;* es decir, como hijas y como descendientes directas del difunto[68]. A falta de *sui* o de *suae heredes,* heredaban como *adgnatae,* es decir, como parientes del difunto por línea masculina[69]. Por fin, a falta de *adgnati,* o en caso de que los agnados próximos renunciasen a la herencia[70], compartían el patrimonio con los otros miembros de la *gens.*

Por tanto, en materia de sucesión intestada, el sistema decenviral sólo discriminaba a las mujeres en la medida en que tenía relevancia la parentela por línea paterna. Es decir, si una mujer pertenecía a una familia que dejaba algo en herencia, se encontraba con que en un determinado momento de su vida ella era titular de un patrimonio. Y ésta es una sitación, hay que decirlo, en la que no se encontraban todas las mujeres del mundo antiguo. En Atenas, por ejemplo, el patrimonio familiar —en el momento de la muerte del padre— sólo se repartía entre los varones.

Pero el reconocimiento de la capacidad sucesoria *ab*

---

[68] En otras palabras, que con este carácter sucedían al padre, a los tíos paternos (si el padre había premuerto) y al marido respecto al que estaban *in manu,* si el marido era *paterfamilias* (en este caso estaban *loco filiae* con respecto a él).

[69] Y en consecuencia, heredaban de los hermanos y de las hermanas y —hasta la *lex Voconia* del 169 a.C., de la que hablaremos más tarde— de los tíos paternos si el padre había premuerto. De otro lado, sucedían como *adgnatae* al marido si estaban casadas *cum manu* con un *filiusfamilias;* así, en este caso, a efectos sucesorios estaban «en calidad de hija» *(loco filiae)* respecto al *paterfamilias* del marido y «en calidad de hermana» *(loco sororis)* respecto al marido (en torno a la sucesión de los *adgnati, vid.* Gayo, *Inst.,* 3, 9-19).

[70] Cfr. Gayo, *Inst.,* 3, 17.

intestato de las mujeres, aunque con el tiempo produjo efectos muy relevantes para su vida, no significaba que la relación que ellas mantenían con el patrimonio del que eran titulares fuese equiparable a la de los hombres. Las mujeres no podían disponer por testamento de los bienes que heredaban, y la razón era muy simple. Ninguna de las más antiguas formas de testamento era accesible al sexo femenino.

La primera de éstas era una forma de testamento-adopción, llamada *adrogatio,* que tenía lugar ante los comicios curiados, y las mujeres no podían realizarla porque, como escribe Ulpiano, ellas eran a la vez «cabeza y fin de su familia» *(caput et finis familiae suae)*[71]. En otras palabras, «no tenían ningún poder, ni siquiera sobre sus hijos naturales» *(ne quidem naturales liberos in potestate habent,* escribe Gayo)[72]. Por tanto, como es obvio, no podían adoptar[73].

Además, en las formas del testamento-adopción, aparte de no poder adoptar, las mujeres ni siquiera podían ser adoptadas. En razón de su sexo, no podían participar en los comicios, al igual que no podían participar en otras asambleas solemnes en las que se establecía la posibilidad de hacer testamento; es decir, en las asambleas del ejército dispuesto y armado para la batalla. En efecto, el testamento-adopción podía ser hecho sólo dos veces al año, los días en que los comicios se convocaban precisamente con esta finalidad; a los soldados en caso de guerra les estaba permitido hacer testamento ante sus compañeros de armas. Pero las mujeres no eran soldados.

Durante algunos siglos y, más exactamente, hasta el momento en que se consolidó un nuevo tipo de testamento, accesible a las mujeres, llamado *per aes et libram* —que se introdujo entre la segunda mitad del siglo IV y la primera mitad del siglo III— el patrimonio, o la cuota del patrimonio que la mujer heredaba, volvía a su muerte a la

[71] Dig., 50, 16, 195, 4 *(Ulpianus).*
[72] Gayo, *Inst.,* 1, 104.
[73] En torno a la adopción y la *adrogatio, vid.* Gayo, *Inst.,* 97-101.

familia de origen, y allí continuaba sustancialmente inalterado, porque efectivamente a las mujeres no se les permitía, ni siquiera en vida, disponer de su patrimonio.

Extraña norma, se podría pensar, al menos extraña dentro de un sistema en que las mujeres eran admitidas a la sucesión intestada. Pero a poco que se reflexione, se verá que se trata de una norma perfectamente coherente con la organización social y jurídica romana.

Los romanos, al igual que otros pueblos (los atenienses a los que antes nos referíamos), querían que los bienes familiares permaneciesen en la familia. La única diferencia estaba en que romanos y atenienses eligieron dos «estrategias hereditarias» distintas, para obtener el mismo resultado. La de los griegos consistía en excluir a las mujeres de la sucesión hereditaria, limitando sus expectativas a la simple entrega de una dote (que además, mientras duraba el matrimonio, era propiedad del marido)[74]. La estrategia de los romanos, en cambio —a la cual, como se ha puesto de manifiesto, se ha recurrido y se recurre cuando se teme no tener herederos varones—[75], consistía en utilizar a las mujeres como detentadoras provisionales del patrimonio familiar, admitiéndolas a la sucesión hereditaria, pero impidiéndoles disponer de los bienes heredados, no sólo durante el periodo posterior a su muerte, sino también durante el tiempo de su vida. Con esta finalidad utilizaron un sistema tan simple como eficaz. Las mujeres fueron sometidas durante toda su vida al control de un tutor[76].

---

[74] Cuando no había herederos varones, el Derecho ateniense obligaba a la mujer descendiente a casarse con el pariente más cercano en línea masculina, para que así el patrimonio pasase al hijo nacido de esta unión. Más detalles en torno a las normas sobre la materia y sobre la condición de la mujer «transmisora», en la Atenas denominada *epikleros*, *vid.* mi libro *L'ambiguo malanno. La donna nel mondo greco e romano*, Milán, Einaudi scuola, 1995, págs. 48 y ss.

[75] Cfr. J. Goody y J. Thrsk-E. P. Thompson (eds.), *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, págs. 69 y ss.

[76] Según las XII Tablas, las únicas mujeres exentas de tutela eran las vestales. Cfr. Gayo, *Inst.*, 1, 145.

d) *Una opción estratégica: bajo tutela de por vida.* Hoy la tutela es una institución de guardaduría, establecida con el fin de proteger a personas que, por carecer de la capacidad de entender y de querer, podrían ser víctimas de engaños, o realizar por inexperiencia actos que lesionen sus intereses.

En Roma sin embargo, al menos en la época arcaica, no se trataba de una institución protectora sino de poder; es decir, no servía para proteger a las personas consideradas incapaces, sino para impedir que éstas perjudicasen el patrimonio familiar[77]. La *potestas* del tutor correspondía a aquellos que, a la muerte de la persona sometida a tutela, serían sus herederos. Por eso, en el caso de las mujeres (puesto que ellas no podían tener *heredes sui)* correspondía al *adgnatus proximus* la tutela *legitima* (o *adgnaticia)*[78].

Pero ¿cómo actuaban los tutores?, ¿de qué modo controlaban la actividad de la mujer? Muy fácil, ejerciendo su derecho de acompañarla en la realización de todos los actos importantes y de prestarle su autorización *(auctoritas),* sin la cual el acto era inválido.

De esta forma, una mujer sola no podía, por ejemplo, llevar a término contratos que comportasen la asunción de obligaciones, no podía ser parte en un proceso privado, no podía realizar actos de enajenación sobre las cosas de ma-

---

[77] Algunos sostienen que originariamente las mujeres (al igual que los varones impúberes y los locos) no fueron consideradas capaces de tener un patrimonio; por tanto, el patrimonio que les correspondería en herencia sería considerado como propiedad de su tutor, el cual, por tanto, originariamente, se ocupaba personalmente de la administración *(gestio)* de los bienes, con la obligación, derivada de la *fides,* de hacerlo en interés de la mujer. Pero aun suponiendo que esta hipótesis fuese cierta, en la época de las XII Tablas, esta situación ya había sido superada y las mujeres —como se ha visto en el texto— eran ellas mismas titulares de un patrimonio.

[78] XII Tab., V, 6. A falta de *adgnati,* la tutela correspondía a los *gentiles* (siguiendo el orden de los sucesores *ab intestato).* Una referencia a los gentiles como tutores se encuentra aún en la *Laudatio Turiae,* de época augústea *(=Fontes Iuris Romani Antejustiniani quae supersunt,* III, n. 69). Cuando el que tenía la potestad sobre la mujer no hubiese designado un tutor por testamento (llamado *tutor testamentarius),* se procedía al nombramiento del *tutor legitimus.*

yor importancia social *(res mancipi)*[79]. Y, obviamente, no podía hacer testamento. Ni siquiera cuando las mujeres adquirieron el derecho a hacer testamento, se permitió que lo hicieran con libertad y autonomía[80]. La capacidad de disponer *mortis causa* de los propios bienes continuó siendo, durante mucho tiempo, más formal que real.*

En conclusión, en el sistema decenviral, y todavía durante algunos siglos después, los únicos actos *inter vivos* dispositivos de los bienes propios que podían realizar libre y autónomamente las mujeres eran los que recaían sobre las *res nec mancipi* (es decir, sobre las cosas de menor importancia social, cuya propiedad se transmitía mediante la simple entrega). Dicho de otro modo, podían disponer de las rentas de su patrimonio, pero no del patrimonio mismo. El patrimonio, que normalmente comprendía *res mancipi,* en la época de las XII Tablas y en los siglos inmediatamente posteriores, sólo podía ser enajenado con la autorización del tutor.

---

[79] Eran *res mancipi,* como ya se ha visto, los esclavos, los animales de tiro y carga, los fundos situados en territorio itálico y las más antiguas servidumbres prediales.

[80] Además, para poder hacer testamento *per aes et libram,* la mujer debía utilizar un complicado y artificioso procedimiento llamado *coemptio testamenti faciendi gratia,* que según Gayo fue abolido por Adriano (Gayo, *Inst.*, 1, 115 a), y que consistía en lo siguiente: la mujer realizaba una *coemptio* con una persona de su confianza (llamada *senex coemptionalis)* que, tras haber adquirido la *manus* sobre ella, la emancipaba (con otra *mancipatio)* a otra persona, respecto a la cual la mujer pasaba a encontrarse *in mancipio;* es decir, en situación de esclavitud de hecho. Por fin, esta persona la liberaba con una *manumissio* (el acto con el que se daba la libertad a los esclavos y a las personas *in causa mancipii),* y sólo entonces la mujer, de nuevo libre y *sui iuris,* podía hacer testamento. Pero esto no es todo; para darse cuenta de lo difícil que era para una mujer hacer testamento, hay que recordar que todo este complicado ritual sólo era válido si el tutor daba su conformidad. En torno a los muchos problemas de este instituto, *vid.* L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana,* Milán, Giuffrè, 1984, págs. 52-62.

* La incapacidad patrimonial de la mujer ha sido algo presente hasta hace poco en la realidad jurídica española; sirva como ejemplo el que hasta la reforma civil de 1975 (ley 14/1975 de 2 de mayo) la mujer casada necesitaba de la autorización del marido para realizar actos dispositivos de cierta entidad (*BOE,* núm. 107, 5 de mayo de 1985). *[N. de la T.]*

La *levitas animi* de las mujeres, la «ligereza de su espíritu», a la cual se acudía para justificar la norma que las sometía a tutela de por vida, no era más que un pretexto. La tutela perpetua se presentaba como una institución perfectamente coherente con las características de un sistema político y social, basado en el principio de que la gestión, no sólo de la vida colectiva, sino también del patrimonio familiar, era tarea exclusivamente masculina.

Rebelión femenina y peligro social

A pesar del férreo control al que las habían sometido, los romanos temían a las mujeres. Yo diría que las temían tanto más cuanto más sentían la necesidad de su conformidad y de su rigurosa adhesión a las normas. Los romanos, a diferencia de otros pueblos de la antigüedad, en particular los griegos, habían confiado a las mujeres la ardua y delicada misión de educar a los hijos en las virtudes ciudadanas[81]. ¿Cómo podrían llevar a cabo digna y eficazmente esta tarea si no estaban profundamente convencidas de la bondad de las normas que debían transmitir? Por eso no podía tolerarse un comportamiento desviado de dichas normas. Las mujeres tenían que saber que si las respetaban serían premiadas, pero con el mismo rigor serían castigadas si no lo hacían.

Esto lo prueban de modo ejemplar algunos famosos procesos celebrados en los últimos decenios del siglo IV y durante el siglo III a.C., procesos en los cuales hubo un número tan exorbitante de acusadas que despierta no pocas y más que justificadas curiosidades.

a) *Los procesos a las matronas impúdicas.* Entre los muchos procesos contra mujeres acusadas de falta de *pudicitia*, hubo dos que alcanzaron especial resonancia en Roma.

[81] En Grecia, y más concretamente en Atenas, esta tarea se encargaba en su mayor parte a la institución pederástica; *vid.* ampliamente sobre el tema mi libro *Secondo natura*, ed. cit., especialmente págs. 35 y ss.

El primero tuvo lugar en el año 295 a.C. En esa fecha algunas *matronae (aliquot matronas*, dice Livio) fueron acusadas por el edil Quinto Fabio Gurgie de *stuprum*, o sea, como sabemos, de mantener relaciones sexuales ilícitas, y se las condenó a pagar una multa, con la cual fue elevado un templo a Venus *Obsequens* (Venus «obediente», respetuosa de las normas)[82] *. Evidentemente, o el montante de las multas era desmesuradamente alto, o era elevadísimo el número de las condenadas. El segundo proceso se celebró en el 213 a.C, cuando los ediles L. Villio Tapulo y M. Fundanio Fundalo ejercitaron una acción «contra un determinado número de matronas» (otra vez *aliquot matronas)*, acusándolas de *probrum* (básicamente sinónimo de *stuprum)*[83]. Algunas de ellas fueron condenadas, esta vez al exilio[84].

En consecuencia, aunque no pudiesen participar en los comicios y aunque fuesen regularmente castigadas por padres y maridos, las mujeres podían ser sujeto pasivo de procesos penales[85]. Pero no es ésta la cuestión que más nos

[82] Liv., *Hist.*, X, 31, 8-9.

[83] Sobre la cuestión de si la acusación de *probrum* pueda ser identificada técnicamente con la de *stuprum, vid.* L. Garofalo, «La competenza a promuovere "iudicia populi" avverso donne», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 52 (1986), págs. 451 y ss. (especialmente pág. 454).

[84] Liv., *Hist.*, XXV, 2, 9.

[85] En torno a la cuestión, desde distintos puntos de vista, *vid.* L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, ed. cit., págs. 112 y ss., y las consideraciones hechas por mí en *Iura*, 35 (1984, pero publicado en 1987), págs. 136 y ss; O. Robinson, «Women and the Criminal Law», ed. cit., págs. 529 y ss.; y luego L. Garofalo, «La competenza a promuovere "iudicia populi" avverso donne», ed. cit., págs. 452 y ss.; del mismo autor, *Il processo edilizio. Contributo allo studio dei iudicia populi*, Padua, CEDAM, 1989, págs. 121 y ss.

* A la Venus «obediente» se le erige un templo para aplacar la ira de los dioses; y es que la mujer debe cuidar no sólo de que no se desencadene la ira de los dioses, sino tampoco la de los hombres, como lo demuestra claramente el culto a la diosa Viriplaca, cuyo nombre es de por sí suficientemente significativo. Si los cónyuges tenían desavenencias «iban al templo de la diosa Viriplaca en el Palatino. Exponían allí la causa de sus desavenencias y volvían a casa de acuerdo» (Val. Máx., *Epit. Mem.*, 10, 7, en «Ianuarius Nepotianus»). *[N. de la T.]*

interesa; lo que más nos interesa son las perplejidades que los relatos de estos procesos suscitan.

Las mujeres acusadas fueron procesadas en grupo y Livio, que nos cuenta su historia, no se molesta en indicar ni su nombre ni su número, hablando con cierto desprecio, como hemos visto, de un *tot* de matronas.

Surge la sospecha de que estas mujeres, evidentemente carentes de familias interesadas en evitar el escándalo de un proceso, no fuesen acusadas de una particular acción delictiva, sino de malas costumbres habituales. Además, para algunos se trataba de verdaderas y auténticas prostitutas[86], hipótesis ésta inaceptable. La prostitución femenina no se perseguía penalmente, y las prostitutas, por definición, no cometían *stuprum*[87].

Es bastante más probable en cambio que se tratase de un tipo de mujeres —cuyo número aumentaría cada vez más— que se comportaba con desinhibición excesiva, uniéndose en relaciones más o menos duraderas y permitiéndose una vida más o menos lujosa según la generosidad de sus amantes.

Aquí está tal vez la causa del proceso público. Quizá se trataba de mujeres que vivían solas, lejos del control de unos familiares que, suponiendo que existiesen, las habían excluido del grupo de mujeres que merecían ser, llamémoslo así, protegidas con el ejercicio de los poderes domésticos.

---

[86] Cfr. R. A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, Londres, Routledge, 1992, págs. 16-17, según el cual ésta sería la razón por la que el proceso fue celebrado por los ediles curules; estos magistrados, como responsables del mercado, también tendrían competencia sobre los burdeles. Pero acerca de la competencia de los ediles en los juicios a nuestras *matronae*, son posibles, y se han dado además, otras explicaciones, especialmente, L. Garofalo, «La competenza a promuovere "iudicia populi" avverso donne», ed. cit., págs. 474 y ss.

[87] Menos aceptable resulta, siempre partiendo de la hipótesis de que se tratase de una acusación de prostitución, la idea de Palmer, que Bauman considera aceptable, de que las acusadas (y condenadas) fuesen mujeres patricias, y más exactamente doscientas noventa y cinco mujeres patricias. Cfr. R. E. A. Palmer, «Roman Shrines of Female Chastity from the Caste Struggle to the Papacy of Innocent I», en *Rivista storica dell'antichità*, 4 (1974), págs. 122 y ss., y R. A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, ed. cit., pág. 16.

Pero queda aún otro problema. ¿Por qué en el año 295 las matronas *probosae* fueron condenadas a una simple pena pecuniaria, mientras que en el 213 fueron obligadas a exiliarse?

Quizá podría pensarse que en el primer caso las *matronae* fueron procesadas por tener un comportamiento excesivamente desinhibido en una situación que, si bien no las justificaba, al menos les confería una atenuante, ya que acababan de participar en la fiesta *Vinalia*, celebrada en honor de Venus *Obsequens* (el 19 de agosto). Ciertamente, como ya vimos, el edil que las acusó se sirvió de las multas para inaugurar un templo a la diosa[88]. El comportamiento de las mujeres había sido indecoroso, pero había una explicación que permitía comprenderlo[89].

En el segundo caso, en cambio, la severidad de la condena podría estar relacionada con la angustia que turbaba a la ciudad ante el peligro cartaginés[90]. En efecto, los romanos tenían la costumbre de atribuir las desgracias públicas a la inmoralidad femenina, y los dioses les ayudaban a evitar las consecuencias de ésta, advirtiéndoles del peligro con señales al respecto que se manifestaban por acontecimientos sorprendentes, terribles, o en cualquier caso, inexplicables *(prodigia)*[91]. Conscientes del peligro, los hombres podían determinar a las culpables y castigarlas. Eso es lo que sucedió en el año 295, antes del proceso del que hemos hablado. En aquella ocasión, en muchos lugares había llovido tierra del cielo, y en el ejército de Apio Claudio habían caído muchos, víctimas de un rayo[92]. En el 231 habían muerto muchos sacerdotes que ocupaban cargos públicos. Quién sabe, quizá esto era tam-

---

[88] Liv., *Hist.*, X, 31, 9.

[89] Así J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, ed. cit., páginas 122-123.

[90] Liv., *Hist.*, XXV, 1, 6.

[91] *Vid.* sobre la cuestión J. Scheid, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», en *Le délit religieux dans la cité antique* (Col. de l'École Française de Rome, 48), Roma, École Française de Rome, 1981, págs. 117 y ss.

[92] Liv., *Hist.*, X, 31, 8.

bién una señal divina[93]. Y en el año 114 los dioses fulminaron a Elvia, una muchacha de la aristocracia, caída bajo un rayo que, en el momento de derribarla del caballo y causarle la muerte, la había desnudado[94]. La señal era evidente. Las mujeres qe pertenecían a su clase social se comportaban con desenfreno. El Estado había reaccionado con firmeza y rigor, acusando a tres vestales (Emilia, Licinia y Marcia) de violar el voto de treinta años de castidad que hicieron cuando asumieron el cargo[95]. Juzgadas culpables, las vestales fueron enterradas vivas[96].

A la luz de todo esto, ¿cómo no preguntarse si en el año 213, en un momento tan difícil para Roma, la severidad de la pena no estaría determinada por el temor a que el reprobable comportamiento de las mujeres tuviese desastrosas consecuencias para la guerra? Desde luego, sólo es una hipótesis; la escasez de noticias no permite otra cosa. Lo que sí se puede decir con certeza es que cuando la jurisdicción ciudadana topaba con el problema de la inmoralidad femenina aplicaba penas diferentes, según la gravedad con que la opinión pública valorase cada caso concreto. Y, al menos en los casos de que tenemos conocimiento, no condenó a muerte a las culpables, a diferencia de lo que hacía la jurisdicción familiar en casos de comportamiento análogos.

El hecho de no pertenecer a la categoría de mujeres de segura honestidad y, en consecuencia, de no estar protegidas por un grupo familiar (bien porque éste no existía o

---

[93] Liv., *Hist.*, XXV, 2, 1.

[94] Plut., *Quaest. Rom.*, 83 (284 B).

[95] La relación sexual mantenida por la vestal se denominaba en Roma *incestum*. En torno al delito y sus características, *vid.* T. Cornell, «Some Observations on the Crimen Incesti», en *Le délit religieux dans la cité antique*, ed. cit., págs. 27 y ss.

[96] En torno a los procesos a las vestales, *vid.* A. Fraschetti, «Le sepolture rituali nel Foro Boario», en *Le délit religieux dans la cité antique*, ed. cit., págs. 51 y ss. Sobre el episodio de Elvia y sus posibles interpretaciones, *vid.* J. G. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Col. Latomus 60), Bruselas, Berchem, 1963, págs. 264 y ss.

porque, de existir, había decidido no entrometerse, mostrando así su desinterés por las culpables) podía ofrecer en ocasiones considerables ventajas.

b) *Los grandes procesos a las envenenadoras.* Si bien las matronas procesadas en razón de sus dudosas costumbres sexuales salvaron su vida, no tuvieron la misma suerte otras mujeres contra las que se entablaron clamorosos procesos públicos. Nos referimos a las mujeres acusadas de envenenamiento *(veneficium),* un delito que los romanos, y antes que ellos los griegos, consideraron desde siempre típicamente femenino.

El primero de estos procesos se celebró en el 331 a.C. Durante el consulado de M. Claudio Valerio y C. Valerio Potino, algunos importantísimos personajes murieron en extrañas circunstancias. Pero una esclava, después de pedir y obtener la impunidad a cambio de su revelación, contó al edil curul Q. Fabio Máximo que la tragedia había sido la consecuencia de un «engaño femenino» *(muliebris fraus).* Algunas matronas habían preparado potentes venenos y los habían suministrado a las víctimas. Entonces los acontecimientos se precipitaron. En las casas de las acusadas se encontraron misteriosas pócimas que fueron llevadas al foro, donde se convocó a unas veinte matronas. Dos de ellas, Cornelia y Sergia (ambas de estirpe patricia), dijeron que se trataba de *venena bona,* de fármacos beneficiosos, es decir, de medicinas. Pero su acusadora las desafió a que los bebieran y tras haberlos bebido murieron todas las matronas, las veinte[97].

Se trataba de un hecho tan grave que fue necesario purificar la ciudad. Lo sucedido no podía ser sino un *prodigium,* una señal de la ira divina que había que aplacar con un acto de expiación. Para ello se procedió a nombrar una comisión juzgadora que sometió a un proceso regular al resto de mujeres contra las que existían indicios

---

[97] Para algunos, la invitación a beber el veneno habría sido una forma de ordalía, cfr. S. Reinach, «Une ordalie par le poison à Rome», en *Revue archéologique,* 2 (1908), págs. 236-253.

de culpa. En total, más de ciento setenta condenadas a muerte[98].

Episodio desconcertante, ni que decir tiene, interpretado en los años 70 como un acto de insurrección feminista. Un grupo de mujeres patricias, se dijo, había recurrido a estos medios extremos con el fin de obtener el reconocimiento de derechos civiles y políticos[99]. La hipótesis se ha vuelto a plantear recientemente. Se afirma que las más progresistas de entre las mujeres patricias estaban influidas por el ambiente político hasta tal punto que exhortaron a sus hombres a que recurriesen a la violencia, lo mismo que había hecho la plebe. El episodio se explicaría en consecuencia como un momento de lucha feminista contra los hombres, en el que las mujeres empleaban las mismas armas que según ellas utilizaron los hombres en la lucha de clases[100].

Dejamos aparte la cuestión, sobre la que volveremos, de que el término y el concepto de «feminismo», referidos a Roma, constituyen un anacronismo y carecen de sentido al basarse en hipótesis indemostradas e indemostrables. Parece bastante más prudente limitarse a observar que el proceso —indiscutiblemente— pone de manifiesto la existencia de un grave problema en la relación entre ambos sexos, sin duda enturbiada por un ambiente de desconfianza y de sospecha; desconfianza y sospecha que lejos de desaparecer con el tiempo se vuelven cada vez más intensas.

En efecto, los hombres se ausentaban cada vez con

---

[98] Liv., *Hist.*, VIII, 18. Cfr. Plin., *Nat. Hist.*, XXXIII, 6, 17, y Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, II, 5, 3, según el cual las matronas, en número de ciento setenta, fueron condenadas a muerte. Sobre el proceso, *vid.* C. Herrmann, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la république romaine* (Col. Latomus, 1961), Bruselas, Berchem, 1964; L. Garofalo, *Il processo edilizio*, ed. cit., págs. 128-134; R. A. Bauman, «Criminal Prosecution by the Aediles», en *Latomus*, 33 (1974), págs. 245-264, y luego *Women and Politics in Ancient Rome*, ed. cit., págs. 13 y ss. (aparte de las divergencias sobre la interpretación de los hechos, todos de acuerdo en la credibilidad de la narración de Livio).

[99] Así C. Herrrmann, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la république romaine*, ed. cit., pág. 48.

[100] Así, R. A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, ed. cit., pág. 14.

más frecuencia, por la guerra o por sus obligaciones en las provincias, y este hecho, aun suponiendo una suerte de ventaja patrimonial para las mujeres y otorgándoles mayor libertad, era también motivo de malestar y de inquietud. En este marco y en esta situación se difundieron rápidamente en Roma (sobre todo entre las mujeres) los cultos báquicos, ferozmente reprimidos por el Estado en los primeros decenios del siglo II a.C. Ciertamente estos cultos conllevaban, entre otras cosas, una promiscuidad sexual doblemente inadmisible ya que al culto de Baco también eran admitidos los esclavos. El peligro social resultaba evidente.

Durante un famoso proceso celebrado en el 186 a.C. por «conjuración contra el Estado» (que, por otra parte, también colocó a hombres en el banquillo de los acusados, y que estuvo motivado por preocupaciones religiosas, sociales y políticas mucho más complejas que las que causaron los procesos por simple *veneficium)* se planteó, entre otras, la acusación de siempre, concretamente el uso de venenos. Cuando el proceso llegó a su fin, las mujeres declaradas culpables fueron entregadas a sus familiares para que éstos procedieran a darles muerte[101]. Pero tanto el proceso del año 331 como la represión de las Bacanales, pueden considerarse absolutamente triviales si se comparan con un nuevo proceso por envenenamiento que se desarrolló en el 180 a.C.

¿Qué había sucedido? Pues sucedió que entre el 184 y el 180 se desencadenó una misteriosa epidemia y, para averiguar sus causas, se procedió a una investigación especial. De nuevo resultó que las culpables eran las mujeres; en esta ocasión, más de dos mil.

---

[101] Liv., *Hist.*, XXXIX, 9-28. Sobre el episodio, *vid.* C. Herrmann, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la république romaine*, ed. cit., según el cual también las Bacanales podrían ser interpretadas como insurrección «feminista»; presenta dudas al respecto en cambio R. A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, ed. cit., pág. 35. Finalmente, para la hipótesis sobre la manifestación de un más generalizado descontento social, *vid.* G. Gallini, *Protesta e integrazione nella Roma antica*, Bari, Laterza, 1970, pág. 5.

El proceso terminó con más de dos mil condenas, como la de la viuda de una de las víctimas, acusada de haber envenenado al marido para favorecer el acceso al consulado de un hijo de su primer matrimonio[102].

Por último, en el año 153 tuvo lugar un desagradable episodio. Dos mujeres, Publilia y Licinia fueron acusadas de haber envenenado a sus maridos, ambos cónsules, y una vez más las envenenadoras fueron condenadas a muerte, aunque en esta ocasión la condena no tuvo proyección pública. De acuerdo con las antiguas buenas costumbres, fueron estranguladas por los parientes[103].

Llegados hasta aquí hay que concluir que, una de dos, o las mujeres tenían una detestable tendencia a manipular venenos, o los hombres estaban aterrorizados por esta posibilidad. Y para Catón, ni que decir tiene, la afirmación adecuada era la primera. Ahora ya —decía— todas las mujeres son adúlteras y «no existe en Roma una adúltera que no sea una envenenadora»[104].

¿Podríamos admitir que Catón tuviese parte de razón al asociar veneno y adulterio? Efectivamente, para quien quería deshacerse del marido, el veneno era el medio más seguro; pero aun admitiendo esto, los episodios de que hemos hablado (salvo el último, el de Publilia y Licinia) hacen pensar en algo bien diferente de un simple ajuste de cuentas conyugales.

Cientos de muertos, miles de condenas. Descartada la hipótesis de una insurrección feminista, hay bastantes datos como para despertar sospechas y tratar de averiguar qué se escondía realmente detrás de estas reiteradas acusaciones.

Para entenderlo es necesario partir de la consideración de que la preparación de venenos era competencia particular y específicamente femenina. Pero los venenos que conocían y preparaban, normalmente no eran fármacos letales, sino medicamentos.

---

[102] Liv., *Hist.*, XL, 37, 4-5.
[103] Liv., *Per.*, 48, y Val. Max., *Fact. et dict. mem.*, VI, 3, 8.
[104] Plut., *Cato maior*, 9, 11; Quintil., *Inst. orat.*, V, 11, 39.

Desde la más remota antigüedad, las mujeres recolectaban y habían aprendido a conocer las propiedades buenas y malas de las hierbas, de las bayas y de las especias. Por algo en el mundo griego las mujeres eran tradicionalmente consideradas magas; no sólo cuando, como Circe, lo hacían, por así decir, en razón de su oficio (y para perjudicar a los hombres), sino también cuando, como Elena, eran capaces de preparar pociones milagrosas que procuraban el bienestar y la quietud espiritual[105].

¿Por qué iba entonces a ser diferente la situación en Roma? También las mujeres romanas conocían las propiedades beneficiosas y perjudiciales de las sustancias naturales; con ellas preparaban medicinas destinadas esencial, aunque no exclusivamente, a curar enfermedades ginecológicas. Así, al margen de algunos cultos femeninos rigurosamente prohibidos a los hombres, como el culto a *Bona Dea*, se había originado un movimiento de conocimientos médicos, que se dirigían precisamente a prestar ayuda a las mujeres durante el embarazo y después del parto[106]. Como escribe Macrobio, dentro del templo de *Bona Dea* había una farmacia en donde se guardaban las hierbas con que las sacerdotisas elaboraban los medicamentos[107] *.

En definitiva, en Roma había nacido un tipo de medicina femenina que hacía buen uso de los conocimientos técnicos transmitidos durante siglos de mujer a mujer.

---

[105] Aparte de Circe, también Elena es llamada *pharmakis*.

[106] Cfr. J. G. Gagé, *Matronalia*, ed. cit., pág. 137. Más en general sobre las mujeres médico, *vid.* D. Gourevitch, *Le mal d'être femme. La femme et la médicine á Rome*, París, Les Belles Lettres, 1984, págs. 223 y ss.

[107] Macr., *Sat.*, I, 12, 26.

* Se deja en manos de mujeres, no sólo la preparación de alimentos y bebidas, sino también la elaboración de los *medicamenta salubria*. En la preparación de sustancias beneficiosas estaba el germen de una medicina doméstica. Al margen de estas discretas tentativas sanitarias, no creo que pueda hablarse en Roma de un auténtico ejercicio médico por parte de la mujer; el ejercicio femenino en el ámbito sanitario se reduce casi exclusivamente a la ginecología; en cualquier caso, en ninguna fuente consta que la medicina fuese uno de los *officia virilia; vid.* mi libro, *La responsabilidad de los médicos en Derecho romano*, Oviedo, 1996, en especial, el epígrafe «Las mujeres y el cuidado de la salud», págs. 45-52. *[N de la T.]*

Pero esto no impedía que a veces las mujeres hiciesen mal uso de los *venena*. Por ejemplo, cuando los utilizaban para procurarse un aborto ignorándolo el marido (el «envenenamiento de la prole», castigado por Rómulo con el repudio)[108] o —¿por qué excluirlo?— también para matar; pero no necesariamente a los maridos. En efecto las fuentes dan cuenta de casos en los que el veneno servía para matar, por causas no relacionadas con desavenencias matrimoniales. Por ejemplo, en el 146 a.C., una mujer había sido acusada ante el pretor M. Popilio Lena de haber matado a su madre; pero según la breve relación que Valerio Máximo hace del episodio, la asesina fue absuelta; ciertamente, con anterioridad la madre había envenenado a su vez a un hijo de la primera[109]. Por si esto no era suficiente, en Roma se creía firmemente en la eficacia de las prácticas mágicas.

Es fácil comprender, en este contexto, que los hombres, a quienes escapaban los secretos de la elaboración de los filtros de amor y de muerte, perfectamente conscientes de la habilidad con que las mujeres los manejaban[110], sospecharan de ellas y las temiesen bastante.

En esta realidad encuentran los procesos por envenenamiento su razón de existir. Pero ¿cómo saber si las acusaciones tenían fundamento? La verdad es que en este punto resulta muy difícil formular hipótesis.

En el 331, por ejemplo, es posible que las mujeres, asustadas por una incontrolable epidemia, hubiesen intentado ponerle freno preparando y quizá distribuyendo productos médicos que consideraban eficaces. Así se explicaría, en aras de su buena fe, que se mostrasen dispuestas a beberlos[111].

Respecto a los otros casos, resulta todavía más difícil formarse una opinión. Pero lo que parece desprenderse de

---

108 Plut., *Quaest. Rom.*, 22.

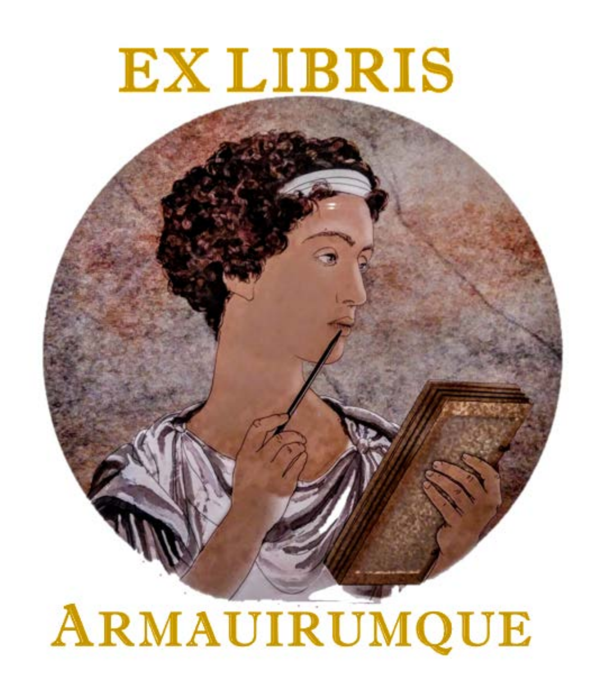
109 Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, VIII, 1, 1.

110 En torno al tema, *vid.* L. Monaco, «"Veneficia matronarum", magia, medicina e repressione», en *Sodalitas IV, Studi in onore di A. Guarino*, Nápoles, Jovene, 1984, pág. 2.023.

111 J. G. Gagé, *Matronalia*, ed. cit., pág. 262.

las fuentes es que, en cualquier caso, las acusaciones reflejan la existencia de preocupación, por no decir de un considerable miedo por parte de los hombres, respecto a conocimientos y capacidades específicamente femeninos y potencialmente tan peligrosos.

Aunque sea a través de una serie de mediaciones y de reacciones quizá inconscientes, también los procesos a las envenenadoras nos colocan frente al eterno problema. La necesidad de tener a las mujeres bajo control. Si bien esta necesidad sólo se planteaba cuando algún acontecimiento excepcional hacía temer que utilizasen sus artes con fines criminales. Pero el problema iba adquiriendo más amplio alcance. Con el paso de los siglos las mujeres habían logrado cada vez mayor libertad e independencia. Por qué y en qué medida es algo que veremos en el próximo capítulo.



Capítulo III

La emancipación

Las nuevas normas jurídicas

Con el paso del tiempo, las originarias normas jurídicas habían sido superadas y habían dejado espacio a un nuevo tejido de normas que permitió una considerable evolución de la condición femenina.

¿Quizá por gentil concesión de los hombres? ¿Por voluntad y mérito de las mujeres, que conquistaron por sí solas nuevos espacios de libertad? ¿O por circunstancias externas, ajenas a la voluntad de los unos y de las otras? La respuesta no es fácil y en todo caso requiere un análisis preliminar de los principales cambios.

a) *El matrimonio consensual.* A partir del siglo II a.C. comenzó a caer en desuso la costumbre de que la mujer pasase a formar parte de la familia del marido[1].

---

[1] Aunque no desaparece del todo, como muestra el caso de Turia (que murió entre los años 2 y 6 d.C.), y en cuya *laudatio* fúnebre leemos que había resistido al intento por parte de miembros de su *gens* que, evidentemente a falta de *adgnati*, habían tratado de ser reconocidos como sus tutores (=*Fontes Iuris Romani Antejustiniani quae supersunt*, III, 96, páginas 18-24). De todos modos, sobre Turia y su historia volveremos más adelante en el texto.

Por lo demás, esta costumbre ya planteaba problemas en la época de las XII Tablas. Como leemos en una de las disposiciones de este texto, si la mujer se alejaba de la casa del marido durante tres noches al año, por el acto llamado *trinoctium* o *trinoctis usurpatio* (de modo que no transcurriese el tiempo de la usucapión), el marido no adquiría la *manus* sobre ella, quien por tanto continuaba sometida a la potestad paterna[2].

Evidentemente, la norma que hacía inevitable el paso a la familia del marido comportaba sus dificultades. ¿Quiénes eran los que se oponían a este paso o al menos querían que fuese eludido? ¿En interés de quién nació la institución del *trinoctium?*

Según la opinión de algunos, en interés de las mujeres, como resultado de una evolución social influida por la voluntad de éstas[3]. No obstante, esta hipótesis parece incompatible con la cultura de la época. Cuando nació el *trinoctium* (presumiblemente antes de mediados del siglo v a.C.), momento en que se incluyó en las XII Tablas, las mujeres —lo hemos visto— no tenían ninguna autonomía ni en cuanto al deseo ni en cuanto a la voluntad. El alejamiento de la casa marital presuponía la voluntad de la esposa, pero no significaba que ella lo desease. Sólo es voluntario un acto libremente decidido, y el *trinoctium* suponía una decisión que no era de quien la realizaba materialmente. Los que realmente decidían acerca del alejamiento de una esposa del hogar conyugal (de la misma manera que decidían acerca de su matrimonio, en cuya celebración lógicamente ella intervenía) eran el *paterfamilias* y el futuro marido[4]. La elección entre un matrimonio *cum manu* y uno *sine manu* (como se denominan los matrimonios acompañados y los no acompañados, res-

[2] Gayo, *Inst.*, 1, 111.

[3] Cfr. L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, Milán, Giuffrè, 1984, págs. 101 y ss., en torno al cual *vid.* mis observaciones críticas en el sentido que se indica en el texto, en *Iura*, 35 (1984, pero publicado en 1987), págs. 137 y ss.

[4] O el *paterfamilias* del marido, si éste era *alieni iuris*. Si la mujer era *sui iuris*, el tutor decidía en cualquier caso por ella.

pectivamente, de la entrada de la mujer en la nueva familia) no afecta exclusivamente a los cónyuges. Afecta a las dos familias, una de las cuales (la de la mujer) perdía un heredero, mientras que la otra (la del marido) lo adquiría. El *trinoctium* era en definitiva una cuestión patrimonial.

Pero dejemos de momento este problema, sobre el cual además volveremos después. Decíamos que a partir del siglo II a.C. el matrimonio *cum manu* se hace menos frecuente. Las uniones matrimoniales se contraían cada vez con más frecuencia, sin ninguna formalidad constitutiva. Lo que no significa que el comienzo de la convivencia se realizase sin formalidades. Continuaba acompañándose de ceremonias que solemnizaban y hacían público el nacimiento de un nuevo hogar doméstico.

Habitualmente (salvo las particularidades de cada caso, derivadas de la condición social y económica de los esposos), la costumbre preveía que, una vez hechos los auspicios[5] y realizados los sacrificios[6], fuese ofrecido un banquete en casa de la esposa[7]; después ésta era acompañada en procesión, a la luz de antorchas, hasta la casa del marido *(in domum deductio)*, mientras los amigos del esposo entonaban canciones que exaltaban la virilidad de éste y lanzaban nueces sobre los esposos como expresión del deseo de fecundidad[8].

Llegada a la futura casa, la esposa traspasaba el umbral en brazos del marido[9] y ofrecía a los dioses agua y fuego[10]. Quizá, siguiendo la tradición, continuaba pronunciando la famosa frase *Ubi tu Gaius, ego Gaia*[11], que ya se utilizaba —como hemos visto— en los tiempos de la *confarreatio*. Pero tal vez esta parte del rito cayó pronto

---

5 Cic., *De div.*, 1, 28.

6 Serv., *Ad Verg. Aen.*, III, 136.

7 Plaut., *Aulul.*, 294 y ss.; Juven., *Sat.*, II, 119 y ss.

8 Cat., *Carm.*, 61, 62.

9 Plut., *Quaest. Rom.*, 29; *Romulus*, 15, 5.

10 Plut., *Quaest. Rom.*, 1; D., 24, 1, 66, 1.

11 Plut., *Quaest. Rom.*, 30; cfr. Cic., *Pro Murena*, 27, y Quintil., *Inst. Orat.*, I, 7, 28.

en desuso, como puede que hubiera también caído en desuso el rito de la *caelibaris hasta*[12].

Por otra parte, ninguna de estas ceremonias era preceptiva. La solemnidad del matrimonio, aparte de variar según la clase social, variaba dependiendo de la edad de los esposos, así como si se trataba del primero, segundo, tercer matrimonio, etc. De todas formas, ninguna de estas celebraciones tenía valor constitutivo. Sólo se trataba de solemnidades sociales que permitían distinguir un matrimonio de un concubinato, en caso de discusión sobre el *status* de la esposa y, sobre todo, en caso de discusión a efectos hereditarios en torno a la legitimidad de los hijos; en otras palabras, tenían valor probatorio y no constitutivo de la unión.

Otras pruebas de la existencia del matrimonio eran, también, el que la mujer acompañase al hombre con quien convivía en determinados acontecimientos sociales, como los funerales, a los cuales sólo las esposas eran admitidas; circunstancias estas que, poniendo de relieve la dignidad social de la esposa —*honor matrimonii*—, también podían hacerse valer para demostrar la existencia de un vínculo matrimonial.

Por tanto, el matrimonio existía cuando dos personas con capacidad matrimonial establecían una convivencia acompañada de la *maritalis affectio*, es decir, de la intención de ser marido y mujer[13] *.

Ciertamente se trató de un cambio significativo respecto a los viejos tiempos, de un modo muy diferente de

[12] Sobre todo esto, *vid.* últimamente, S. Treggiari, *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford, Clarendon Press, 1991, págs. 147 y ss.

[13] La capacidad matrimonial, llamada *conubium*, la tenían todos los romanos púberes y podía ser concedida a los extranjeros.

* Aunque la formalidad no era requisito constitutivo del matrimonio, ni por tanto necesaria para la validez del mismo, el Derecho exigía la publicidad del matrimonio, para que quedara constancia de su existencia. En este sentido, puede hablarse de criterios de objetivación del matrimonio. Así: 1) la *deductio in domum mariti*, o entrada de la mujer en la nueva casa familiar; 2) los ritos nupciales; 3) la dote y la escritura dotal; 4) los esponsales; 5) la declaración jurada ante el censor, ante testigos o ante el magistrado; 5) la misma *conventio in manum*. *[N. de la T.]*

concebir el matrimonio, de un modo —como se suele decir— más libre, que con frecuencia ha incitado a exaltar el matrimonio romano clásico como basado en el mayor respeto y en la máxima relevancia del consenso; de ahí la denominación de este matrimonio como «consensual»[14].

En efecto, en las fuentes no faltan declaraciones ante cuya lectura el matrimonio aparece como un vínculo consensualmente elegido y paritario: «el matrimonio es la unión de un hombre y una mujer, un consorcio para toda la vida, el compartir el derecho divino y humano», escribirá Modestino *(nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio)*[15] *.

Pero que el matrimonio fuese verdaderamente consensual es algo bastante discutible o, por lo menos, es algo que depende del sentido que se dé a este término.

b) *¿Qué consenso?* El matrimonio ya era «libre». Pero esta expresión (al igual que la de matrimonio «consensual») no significaba que fuese libre y autónomamente decidido por los novios. El matrimonio era libre más bien en el sentido de que no requería formas constitutivas; en

---

[14] Para una reciente visión crítica de las opiniones en la materia, *vid.* M. Sargenti, «Matrimonio cristiano e società pagana», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris,* 5 (1985), ahora en *Studi sul diritto del tardo Impero*, Padua, CEDAM, 1986, págs. 343 y ss.

[15] Dig., 23, 2, 1 *(Modestinus).*

* En ocasiones, se ha exaltado el matrimonio clásico como máximo exponente de consensualidad y libertad. En este sentido F. Schulz considera que la libertad es la piedra angular en que se basa la concepción humanitaria que del matrimonio tuvo el Derecho clásico: «En una época en la que la alusión a consideraciones formales e incluso religiosas era mínima, latía con fuerza la idea de que el instrumento propio para evitar en los matrimonios las lamentables consecuencias de la caprichosa voluntad de los cónyuges no puede ser el Derecho, pues éste no puede imponer, por mucho que lo pretenda, una vida pacífica y ejemplar a los cónyuges. El Derecho puede ciertamente conservar los matrimonios en el sentido estrictamente jurídico de la palabra, pero la ética y la comunidad política no tenían el más leve interés en mantener matrimonios que fueran meros armazones legales» *(Derecho romano clásico*, trad. de Santa Cruz Teijeiro, Barcelona, 1960, págs. 126 y 127.) *[N. de la T.]*

el sentido de que existía, como hemos dicho, cuando a la convivencia entre dos personas dotadas de *conubium* se acompañaba la intención de los novios de ser marido y mujer.

Pero junto a esta intención de los novios (indispensable, por otra parte, para la existencia del matrimonio) si éstos eran *alieni iuris* era también necesaria otra «intención». Para que existiese matrimonio en este caso hacía falta el consentimiento de los respectivos *patresfamilias,* cuya voluntad por lo demás empezaba a dejar ver su fuerza ya desde el momento del compromiso matrimonial.

En efecto, las fuentes, a pesar de poner de manifiesto que el compromiso no podía contraerse definitivamente sin el consentimiento de los futuros esposos[16], resultan igualmente claras cuando señalan que no podía existir un compromiso que prescindiese de la voluntad paterna[17]; y el mismo principio era también aplicable al matrimonio[18]. Así escribe Paulo que «no puede haber matrimonio sin el consentimiento de todos, de los que se casan y de los que tienen la *potestas* sobre ellos» *(nuptias consistere non possunt nisi consentiant omnes id est qui coeunt quorumque in potestate sunt)*[19].

Las fuentes expresan con la misma claridad cuál es la relación entre voluntad filial y voluntad paterna. Si un *filiusfamilias* es obligado por su padre a casarse —leemos en un pasaje de Celso— su matrimonio es válido[20].

La aparente contradicción con el principio de que el consentimiento de los esposos aun sin ser suficiente era necesario, se solventa explicando el fragmento en el sentido de que el consentimiento de los hijos se consideraba

---

[16] Así, en un pasaje de Paulo leemos que el padre no podía obligar a prometerse al hijo que no consentía *(filiofamilias dissentiente, sponsalia nomine eius fieri non possunt:* Dig., 23, 1, 13).

[17] *Vid.* en este punto R. Astolfi, *Il fidanzamento nel diritto romano,* Padua, CEDAM, 1994, particularmente, págs. 56 y ss.

[18] Así lo afirma en efecto Juliano, en Dig., 23, 1, 11.

[19] Dig., 23, 2, 2 *(Paulus).* Cfr. Dig., 23, 2, 11 *(Iulianus),* y Tit. Ulp., V, 2, 2.

[20] Dig., 23, 2, 22 *(Celsus).*

existente, salvo que éstos no se hubieran opuesto abierta y públicamente a la voluntad paterna. El consentimiento filial que se consideraba necesario era en definitiva un «consentimiento pasivo», que no comportaba necesariamente el deseo de casarse o de casarse con una persona determinada.

Pero esto no es todo. Al menos hasta el siglo II d.C., cuando este derecho comenzó a ser puesto en discusión, los padres podían interrumpir el matrimonio de los hijos ya fuesen éstos varones o mujeres[21].

Precisamente por el hecho de que el consentimiento paterno era indispensable para la existencia del matrimonio, si dicho consentimiento desaparecía, el vínculo podía disolverse.

Es evidente por tanto que la intención de considerar la convivencia de alguien con persona del otro sexo era algo ajeno a la relación afectiva con el cónyuge. Por lo demás, *affectio* no significa afecto, sino actitud mental, «intención»; *affectio societatis,* por ejemplo, indica la intención de ser socios, necesaria para que entre dos o más personas existiese una relación de sociedad.

En conclusión, sólo si ambos cónyuges eran *sui iuris* podía el matrimonio ser libremente decidido por ellos y estar basado en su exclusivo consentimiento.

A pesar de todo, las cosas habían cambiado respecto a los primeros siglos. Así lo muestra claramente una sustancial variación en la condición de la esposa. En los primeros siglos, la mujer no podía pedir el divorcio, pero el marido sí podía repudiar a la esposa, y una ley atribuida a Rómulo establecía como único límite que si aquél lo hacía sin que mediara una «justa causa» fuese obligado a pagar una pena pecuniaria, parte de la cual iría a parar a la esposa repudiada[22].

---

21 Plut., *Cato minor,* 25.

22 Plut., *Quaest. Rom.,* 22. Las fuentes literarias, por otra parte, cuentan que el primer divorcio que tuvo lugar en Roma fue el de Spurio Carvilio Ruga, alrededor del 230 a.C., es decir, alrededor de dos siglos después de las XII Tablas; cfr., entre otros, Dion. Hal., *Rom. Ant.,* II, 25, 7; Val. Máx., *Fact. et dict. mem.,* II, 9, 2; Plut., *Quaest. Rom.,* 14 y 25; *Thesaeus-Romu-*

Ahora en cambio, también las mujeres, si querían, podían tomar la iniciativa de interrumpir el matrimonio. El cambio producido estaba muy lejos de ser secundario.

c) *Los nuevos derechos*. A pesar de las limitaciones señaladas más arriba, el nuevo matrimonio ofrecía a las mujeres considerables oportunidades y contribuyó sensiblemente a modificar la condición femenina. Así, en el nuevo régimen matrimonial, la esposa, aunque continuaba en la familia de origen, conseguía la independencia bastante antes que en el antiguo sistema, en el que sólo la adquiría a la muerte del marido. Como principio general la orfandad llega antes que la viudedad; en consecuencia las mujeres, si pertenecían a una familia acomodada, entraban en posesión de un patrimonio personal a una edad relativamente temprana.

Pero no sólo fue la difusión del nuevo matrimonio lo que mejoró su condición. En los últimos siglos de la Re-

---

lus, 35 (6), 3, 4; *Lycurgus-Numa*, 25 (3), 12, 13. Pero en realidad el de Carvilio no fue el primer divorcio; es difícil creer que durante más de dos siglos ningún marido hubiese recurrido nunca al derecho de repudiar a la esposa. Éste pasó por ser el primero en cuanto hizo salir a la luz problemas que interesaron por primera vez a toda la ciudad. En efecto, Carvilio Ruga era candidato a la censura, y en cuanto tal tenía que hacer el juramento censorio de tener un hijo. Pero su mujer era estéril *(vid.* fuentes *supra)* y la ley no consideraba válido el divorcio por esta causa. Por tanto, si se hubiese divorciado, Carvilio habría tenido que pagar una considerable pena pecuniaria; pero siendo obligado a divorciarse por el bien público, consideraba injusto ser castigado por ello; debido a esto solicitó al parecer no pagar la pena prevista por la ley (cfr. A. Watson, «The Divorce of Carvilius Ruga», en *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Revue d'histoire du droit*, 33 (1965), págs. 38 y ss., en particular, págs. 46-47) y consiguió que se afirmase así un principio que posteriormente sería aplicado en todos los casos semejantes al suyo. Pero puesto que entonces las esposas repudiadas sin culpa no sólo no tenían forma alguna de recuperar la dote, sino que ni siquiera recibían la compensación patrimonial prevista por la ley (como hemos visto, parte de la multa impuesta al marido se destinaba a ellas), comenzó a exigirse que, en el momento del matrimonio, el marido mediante promesa solemne *(cautio rei uxoriae)* se comprometiese a la restitución de la dote en caso de divorcio sin justa causa. Con el tiempo, se introdujo a este propósito una *actio rei uxoriae*, que obligaba a aquél a la restitución, incluso aunque no hiciese una promesa específica en este sentido.

pública se introdujeron nuevas normas, gracias a las cuales las mujeres adquieren, de un lado, nuevos derechos sucesorios y, de otro, una cada vez más amplia libertad de disponer de sus bienes.

Empecemos por lo primero. El incremento de las capacidades sucesorias —aparte de que las mujeres podían ser instituidas herederas en testamento— derivó de la actividad desarrollada por los pretores, los magistrados encargados de administrar la jurisdicción civil. En efecto, los pretores, aunque no podían hacer nuevos herederos *(praetor heredes facere non potest)* concedían la posesión de los bienes hereditarios, llamada *bonorum possessio,* a una serie de personas que, según las normas del antiguo Derecho civil, no podían participar en la herencia pero a las que la conciencia social consideraba injusto excluir. Los pretores por tanto, en el ejercicio de la administración de justicia, adecuaban el antiguo Derecho a los cambios de los nuevos tiempos. Haciendo esto en todos los ámbitos, crearon un sistema de Derecho paralelo al Derecho civil, denominado *ius honorarium,* de *honores,* —término con el que se denominaban los cargos de las magistraturas— y este Derecho, al ser aplicado en los tribunales, prevalecía sobre el Derecho civil[23]. En consecuencia, así como en otras materias (son importantísimas por ejemplo las intervenciones pretorias en materia de propiedad), también en materia sucesoria crearon los pretores nuevas normas jurídicas. En la cuestión que nos ocupa dieron vida a un sistema de normas que concedía a determinadas personas «la herencia pretoria». Entre estas personas se encontraban las mujeres.

El pretor admitió en primer lugar a la *bonorum pos-*

---

[23] El *ius honorarium,* como escribe Papiniano, nació *adiuvandi vel supplendi vel corrigendi iuris civilis gratia,* es decir, «para ayudar, completar o corregir el Derecho civil» (Dig., 1, 1, 7, 1, *Papinianus).* Fue por tanto el sistema que permitió la evolución del Derecho romano hasta mediados del siglo II d.C., cuando por decisión del emperador Adriano, en el 130 d.C., los pretores perdieron la capacidad de introducir nuevos remedios procesales y, más en general, nuevas reglas jurídicas. A partir de aquel momento, la evolución de las normas jurídicas se redujo a la actividad legislativa imperial.

sessio a los hijos e hijas que habían salido de la familia por haber sido emancipados, así como a las hijas que al casarse habían dejado su familia de origen para entrar en la del marido. Las esposas fueron por tanto admitidas a la sucesión del marido aunque no estivieran *in manum.* Por eso muchas mujeres se encontraron con que podían heredar de dos familias.

A todo esto hay que añadir que el pretor había incluido en el orden sucesorio, entre los *sui* y los *adgnati,* también a los *cognati,* es decir, a los parientes por línea femenina.

En definitiva, las nuevas normas pretorias reportaron considerables ventajas a las mujeres[24], las cuales vieron aumentar a la vez su capacidad de disponer de los propios bienes.

Ciertamente, con el paso de los siglos la tutela se había debilitado notablemente, debido primero a la consoli-

---

[24] Otros beneficios les llegaron de la introducción del *ius adscrescendi.* Pero para entender en qué consistía el *ius adscrescendi* hay que abrir un paréntesis. Como hemos visto, en la época de las XII Tablas, el *suus heres* no podía ser desheredado *(si intestato moritur cui suus heres nec escit).* Sin embargo, en época posterior (aunque imprecisa), se admitió que el *paterfamilias* pudiese, por testamento, excluir de la herencia a los *sui,* mediante el acto denominado *exheredatio* (Gayo, *Inst.,* 2, 132 y ss.). Pero se estableció que a los hijos varones sólo podía desheredarlos si lo hacía *nominatim.* A los otros *sui* sin embargo (los nietos *ex filio,* si el padre había premuerto, y las hijas mujeres) podía desheredarlos *inter ceteros (ceteri omnes exheredes sunto).*

Vamos con las consecuencias de estas normas. Si el testador pretería a los hijos varones que estaban bajo su potestad (es decir, si no los nombraba herederos testamentarios, ni tampoco los desheredaba *nominatim),* el testamento era inválido. En cambio, si pretería a los otros *sui* (y no los desheredaba *inter ceteros),* el testamento tenía validez, pero el pretor concedía a los preteridos el *ius adscrescendi,* lo que significa que éstos participaban en la sucesión junto con los herederos testamentarios, sustrayendo a éstos su «cuota viril», si los herederos testamentarios eran *sui heredes,* o la mitad del patrimonio si éstos no eran *sui.* Si, por ejemplo, una persona instituye herederos a tres hijos y deja preterida a una hija —explica Gayo (*Inst.,* 2, 124)—, ésta hereda un cuarto del patrimonio. E incluso si, conforme a esta norma, las personas preteridas sólo sustraían a los herederos testamentarios la mitad del patrimonio, el pretor les concedía la *bonorum possessio;* de tal manera que al heredero extraño le quitaban todo el patrimonio y lo convertían en heredero *sine re* (es decir, sólo de nombre).

dación de los vínculos de parentesco por línea femenina *(cognatio)*, y después a la simultánea debilitación de las estructuras familiares y del poder paterno (tanto sobre los varones como sobre las mujeres). Como consecuencia de estos procesos la tutela, de institución potestativa se había ido transformando en institución protectora. Hacia fines del siglo III a.C. (quizá en el 210 a.C.) una *lex Atilia* estableció que el pretor debía nombrar un tutor (llamado *tutor Atilianus)* a quien no lo tenía; y en este caso, el tutor, aun siendo titular de un poder[25], ejercía también un *munus*, es decir, una función que debía desarrollar en interés de la persona a él sometida. Con el tiempo, esta transformación afectó también a las otras formas de tutela de modo que las mujeres, cada vez más con más frecuencia, eran sometidas por voluntad del *pater* a un tutor testamentario, generalmente más condescendiente que el legítimo y, cada vez más a menudo, se les permitía elegir un tutor de su agrado[26].

La situación había cambiado decisivamente. Pero ¿por qué? Desde luego, la transformación de los lazos familiares, ya lo hemos dicho, había tenido un papel determinante. Pero en los siglos de los que nos ocupamos hubo también otros motivos añadidos que contribuyeron al cambio de la condición femenina.

d) *Derecho, guerra y condición femenina.* Entre las razones que, junto a las mencionadas, contribuyeron a modificar las normas en materia de tutela, las guerras desempeñaron un papel nada desdeñable; más exacto sería decir las continuas guerras que habían ensangrentado los

[25] Definido por las fuentes *vis, ius* o *potestas*.

[26] En este sentido dice Gayo que cuando el marido, titular de la *manus*, nombraba en testamento un tutor a la esposa podía concederle la llamada *tutoris optio* (es decir, la elección del tutor); y este derecho (documentado por primera vez en el 186 a.C., pero que ciertamente en ejercicio desde época anterior) podía ser ilimitado, es decir, la mujer podía cambiar de tutor libremente, hasta que encontraba uno de su completo agrado (Gayo, *Inst.*, 1, 150-153). A esto hay que añadir que probablemente también el padre podía conceder a la hija la elección del tutor.

últimos siglos de la República y, particularmente, la segunda guerra púnica, que había literalmente diezmado la población masculina. A falta de hombres, las herencias se dejaban a los huérfanos y a las mujeres, en cuyas manos por tanto —gustase o no a los hombres— se había concentrado inevitablemente una gran riqueza. Importante fenómeno éste, que, de un lado, había contribuido a determinar la necesidad de establecer nuevas normas y, de otro, había sido favorecido y ampliado por estas mismas normas.

En definitiva, en Roma no sólo hubo un cierto número de mujeres ricas, sino que había además una enorme cantidad de mujeres que eran titulares de su propio patrimonio, independientemente de la cuantía de éste[27].

Esta nueva situación, unida a la ausencia física de hombres en la ciudad, actuó como multiplicador de la libertad femenina. De una parte, un instituto como la tutela, que impedía a las mujeres disponer libremente de sus bienes, se hacía sentir cada vez con más fuerza como insoportablemente anacrónico[28]; de otra parte, el que los hombres estuviesen ausentes de la ciudad hizo que incluso las mujeres sometidas en vida a potestad (ya fuese del padre o del marido) fuesen independientes, si no jurídicamente al menos de hecho. Ocupados en campañas militares y en asuntos bélicos, o en el gobierno de las provincias, los hombres tenían evidentemente menos posibilidad de controlarlas que en el pasado, y quizá también menos interés en hacerlo.

En resumen, el imperialismo romano tuvo también su repercusión sobre la condición femenina[29], y no sólo en el

---

[27] Para hacerse una idea del número de mujeres que disponían de un considerable patrimonio y de la cuantía de éste, puede ser útil pensar en un episodio que tuvo lugar en el 42 a.C., cuando los triunviros decidieron imponer a las mujeres más ricas de la ciudad la participación en los gastos militares. Como más tarde volveremos sobre este episodio, al hablar del papel que en él desempeñó Hortensia, nos remitimos allí para la información sobre el número de mujeres ricas y la cuantía de su patrimonio.

[28] Hasta prácticamente desaparecer en época imperial.

[29] Cfr. Prólogo a J. K. Evans, *War, Women and Children in Ancient Rome*, Londres-Nueva York, Routledge, 1991, pág. X.

aspecto económico. La independencia económica comportó a su vez la autonomía psicológica y social.

El mal uso de la libertad

Apenas comenzó la emancipación a perfilarse en el horizonte, las nuevas libertades femeninas causaron no pocos problemas a los romanos, como por otra parte no habían dejado de preconizar los más previsores de entre ellos, y como continuaron afirmando a medida que se extendía dicha emancipación.

Si Cicerón, en la *República,* había escrito parafraseando a Platón que cuando esclavos y mujeres no obedecen es la anarquía[30], Livio trayendo a colación una frase de Catón escribe: «cuando tengan la igualdad, las mujeres nos dominarán»[31]. En resumen, para los hombres, las mujeres no se conformaban con hacer un uso discreto de la libertad, que no perturbase las buenas, viejas costumbres; ahora tenían sus opiniones personales respecto de todo, sabían —o creían saber— cuáles eran sus intereses, discutían sobre éstos con las otras mujeres. Ahora se atrevían incluso a bajar a la plaza para defender sus derechos.

a) *Las mujeres en la plaza.* En el 195 a.C. se discutió si derogar, o no, la *lex Oppia.* Votada en el 215, esta ley había establecido que las mujeres no podían llevar encima más de media onza de oro[32]; además no debían ponerse

[30] Cic., *De rep.,* 1, 43.

[31] Liv., *Hist.,* XXXIV, 3, 2.

[32] *Habere,* dice Tito Livio, *Hist.,* XXXIV, 1, 3. (Otras referencias a la ley en Tác., *Ann.,* III, 33-34; Val. Máx., *Fact. et dict. mem.,* IX, 1, 3; Gelio, *Noct. Att.,* X, 23 y 17, 6; Orosius, 4, 20, 14; Zonaras, 9, 17, 1.) El verbo debe ser entendido como «llevar encima» y «no tener en propiedad». Cfr. A. Guarino, «Il lusso delle donne», en *Iusculum iuris,* Nápoles, Jovene, 1985, págs. 209 y ss. Sobre la *lex Oppia, vid.* también F. Goria, «Il dibattito sull'abrogazione della lex Oppia e la condizione giuridica della donna romana», en *Atti I Convegno «La donna nel mondo antico»,* por R. Uglione (Turín, 21-23 de abril de 1986), Regione Piemonte, 1987, págs. 265 y ss.

vestidos de colores demasiado llamativos ni podían circular en carrozas con parihuelas por Roma, por otra ciudad o en el radio de una milla alrededor de ella, salvo para desplazarse a las ceremonias religiosas públicas[33]. Se trataba así, en un momento difícil desde el punto de vista social y político, de evitar la excesiva exhibición de riquezas[34].

Pero en el año 195, los tribunos de la plebe M. Fundanio y L. Valerio propusieron la derogación de la ley, obviamente con gran regocijo por parte de las mujeres y quizá, quién sabe, por inspiración de ellas. Catón se opuso decididamente a la propuesta, y pronunció un discurso que, más allá de su evidente misoginia, probablemente reflejaba el pensamiento de un buen número de sus conciudadanos. «Nuestra libertad —dijo Catón— ha sido vejada en casa por la intemperancia de las mujeres, y ahora es aplastada y pisoteada también aquí, en el Foro. Como no hemos sido capaces de imponernos a nuestras mujeres individualmente, ahora debemos temerlas a todas juntas»[35]. Y para que sus conciudadanos fuesen conscientes de la gravedad de la situación, Catón no dudó en evocar al fantasma de las lemnias, las habitantes de la isla de Lemno, que en una sola noche habían degollado a los maridos, imponiendo un sistema matriarcal[36]: «Yo creía que era una fábula, aquella de los hombres completamente oprimidos en

---

[33] Liv., *Hist.*, XXXIV, 1, 3.

[34] En torno al problema, *vid.* Ph. Culham, «The Lex Oppia», en *Latomus,* 41 (1982), págs. 787 y ss., que encuentra una referencia a la *lex Oppia* en Plaut., *Aulul.*, 474-536 (fechada hacia el 195 a.C., precisamente cuando se discutía sobre la abolición de la ley). En efecto, en estos versos Megadoro reprueba la costumbre de las mujeres de mostrarse por las calles ricamente adornadas, y el elenco que él hace de las extravagancias femeninas se corresponde perfectamente con la prohibición de la *lex Oppia.* Observa además Culham que también *Epid.*, 223-235 (de fecha incierta), expresa malestar por la exhibición del lujo femenino.

[35] Liv., *Hist.*, XXXIV, 2, 2.

[36] Liv., *Hist.*, XXXIV, 2, 3. Las lemnias según la narración mítica habían matado a sus maridos porque éstos las descuidaban a causa del mal olor *(dysosmia)* que despedían por voluntad de Afrodita, que las había castigado así por no haberle rendido los necesarios honores. Sobre el episodio y los acontecimientos posteriores al asesinato masivo de los hombres *vid.* el siempre célebre G. Dumézil, *Le crime des Lemniennes,* París,

una isla por una conspiración de mujeres, pero no existe ninguna especie de seres vivos que no pueda constituir un grave peligro si se les consiente reunirse en asambleas, consultarse y decidir en secreto». Los seres vivos a los que Catón se refería eran obviamente las mujeres, que bajaron a la plaza para apoyar la propuesta de los tribunos[37]. Una comitiva *(agmen)*, dice Catón, a causa de la cual él tuvo problemas para llegar hasta el Foro, «un motín de mujeres *(consternatio muliebris)* no se sabe bien si espontáneo o provocado por vosotros, Fundanio y Valerio». Una vergüenza para todos, para los tribunos si la habían provocado «y para nosotros, si nos vemos obligados a soportar las condiciones impuestas por una sedición de mujeres, como en otro tiempo nos vimos obligados a aceptar las de la secesión de la plebe»[38].

Las mujeres parangonadas a la plebe. Para Catón, el peligro era gravísimo[39]. A las mujeres —dijo— no hay que

Geuthner, 1924, así como W. Burkert, «Jason, Hypsiphile and New Fires at Lemnos, a Study in Myth and Ritual», en *Classical Quarterly,* 20 (1970), págs. 1 y ss. Entre las fuentes, Apoll. Rh., *Arg.*, I, 608 y ss; Apoll., *Bibl.*, I, 9, 17 y III, 6, 4.

[37] Llegadas a Roma, escribe Livio, también desde otras ciudades y de lugares vecinos (Liv., *Hist.*, XXXIX, 1, 6).

[38] Liv., *Hist.*, XXXIV, 2, 1-7.

[39] Según R. A. Bauman, Catón se habría opuesto a la propuesta de derogación porque la *lex Oppia,* introduciendo un límite legal a la exhibición de la riqueza femenina, habría «suspendido» los poderes de los padres y de los maridos, a los cuales correspondía, antes de su aprobación, el poder de controlar el lujo de sus hijas o mujeres. Catón habría temido por tanto que, tras la derogación de la ley, los antiguos poderes masculinos «no reviviesen» *(Women and Politcs in Ancient Rome,* Londres, Routledge, 1992, pág. 33). Y efectivamente, durante su discurso, Catón dice también que «en cuanto la ley ya no ponga un límite a los gastos de tu mujer, seguro que no podrás ponérselo tú» (Liv., *Hist.*, XXXIV, 5, 18). Pero el razonamiento se relaciona con lo que él dice anteriormente sobre la pérdida de autoridad (de hecho) por parte de los maridos. No tiene sentido pensar que él se refiriese a una imposibilidad jurídica, ya que la *lex Oppia* no había suspendido en absoluto los poderes masculinos. Simplemente los había limitado, al establecer que allí donde padres y maridos no se hubiesen ocupado de intervenir debía intervenir el Estado; lo que significaba, si acaso, que la derogación de la ley hacía que padres y maridos volviesen a ser los únicos titulares de un poder de control en torno al ornato y vestimenta de sus mujeres.

concederles la igualdad con los hombres porque «en cuanto tengan la igualdad se impondrán a nosotros» *(extemplo simul pares esse coeperint, superiores erunt)*[40]. Esto era precisamente lo que Catón, y con él la mayoría de los romanos, temía[41].

Pero el tribuno L. Valerio tenía una opinión diferente. También él consideraba absurdo que las mujeres pudieran ser iguales a los hombres, pero estaba convencido de que la derogación de la *lex Oppia* no sólo no cuestionaría la subordinación femenina sino que incluso la reforzaría. En su opinión, una subordinación más agradable que hiciese que las mujeres no se sintieran esclavas, las volvería más obedientes y menos propensas a entrometerse en las decisiones de los hombres. «Las mujeres —dijo para fundamentar su propuesta— no tienen ni magistraturas ni sacerdocios, ni triunfos, ni insignias, ni botín de guerra. Sus insignias son *munditiae hornatus et cultus*. Ésta es su gloria»[42].

¿Eran, el de Catón y el de Valerio, dos modos radicalmente diferentes de concebir la relación con las mujeres? Sí y no. Bien mirado, sólo se trataba de dos estrategias diferentes. Catón, austero, moralista, atado a la tradición, quería que las mujeres continuaran comportándose como Lucrecia, que silenciosas y discretas permaneciesen en casa hilando y tejiendo lana, que obedecieran como era su deber y que sufriesen los castigos pertinentes si actuaban de

[40] Liv., *Hist.*, XXXIV, 3, 2. Diferente de la del Catón, pero no menos significativa es la actitud que se desprende de la descripción que hace Marcial del hombre que se casa con una mujer rica (sobre la cual volveremos más adelante, en el texto).

[41] Liv., *Hist.*, XXXIV, 7, 5.

[42] Sobre el episodio, *vid.* A. Haury, «Une année de la femme à Rome», en *Mélanges J. Heurgon*, I, París, De Boccard; Roma, L'Erma di Bretschneider, 1976, págs. 427 y ss.; P. Desideri, «Catone e le donne (Il dibattito liviano sull'abrogazione della lex Oppia e la condizione giuridica della donna romana)», en *Atti I Convegno «La donna nel mondo antico»*, por R. Uglione (Turín, 21-23 de abril 1986), Regione Piemonte, Turín, 1987, págs. 265 y ss. Finalmente, algunas consideraciones en la materia también en Wyke, «Woman in the Mirror: the Rhetoric of Adornment in the Roman World», en L. J. Archer, S. Fischler y M. Wyke (eds.), *Women in Ancient Societies. An Illusion of the Night*, Nueva York, Routledge, 1994, págs. 134 y ss.

otro modo. Valerio en cambio pensaba que debían obedecer espontáneamente, de buen grado, casi sin darse cuenta; para esto era necesario tenerlas contentas, darles reconocimiento y gratificaciones.

En definitiva, Valerio tenía bastante más amplitud de miras que Catón. Si el estilo general de vida había cambiado, ¿por qué no debían las mujeres, también ellas a su manera, beneficiarse del cambio? Ahora las mujeres podían salir, transitar libremente por las calles (como por otra parte siempre habían hecho, aunque fuese escoltadas por acompañantes que, además de protegerlas de los *avances* de los inoportunos, daban testimonio con su presencia de su *status* de señoras y por ende de su virtud). Si esto era así, ¿por qué impedirles exhibir sus joyas por las calles, en los juegos, en el teatro, ahora que había aumentado la riqueza? Los hombres tenían sus «insignias». Las mujeres debían tener y podían exhibir vestidos y joyas[43].

El resultado fue que la *lex Oppia* se derogó; ciertamente, como consecuencia de la propuesta de los tribunos, pero la presión ejercida por las mujeres que bajaron a la plaza no había desempeñado un papel en absoluto secundario. Ellas no sólo se habían beneficiado de la postura adoptada por Valerio. Si es que no la habían provocado (¿acaso puede excluirse esta posibilidad?), la habían apoyado; se habían colocado frente a sus conciudadanos como un sujeto político autónomo que, si bien carecía de una propuesta global, tenía una postura determinada ante problemas específicos y contaba con una voluntad autónoma[44].

En esta ocasión las mujeres se habían comportado

---

[43] Liv., *Hist.*, XXXIV, 7, 8.

[44] Se mantiene por otra parte el problema de averiguar si detrás de la idea de Valerio de proponer la derogación de la ley, no estaría además de una determinada visión de las relaciones con las mujeres, la presión o el asesoramiento de un grupo de personas, identificadas por algunos con Publio Cornelio Escipión Africano (el mayor), con Flaminio y con Emilia, esposa de Escipión. En otras palabras, con un grupo de exponenentes de la cultura filohelénica, de la que Catón era ferviente enemigo (cfr. R. A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, ed. cit., págs. 33-34).

como verdaderas y propias activistas políticas[45]. Como por lo demás había sucedido también en otros casos. Ciertamente, si el caso de la *lex Oppia* hubiese sido el único, los romanos no habrían inventado un término para designar a este tipo de mujeres; el término era *axitiosae.*

b) *El lobby de las mujeres.* En el libro VII del *De lingua latina* (dedicado a ilustrar el significado de un determinado número de palabras incluidas por los poetas), Varrón nos informa de que para designar a las activistas políticas se había acuñado una palabra. Según Claudio (hablamos de Servio Claudio, yerno de Elio Estilón) dice él que las mujeres que se movilizaban para hacer peticiones en grupo *(consupplicatrices)* eran llamadas *axitiosae,* de *agere* (hacer). Así como de *una facere* (hacer conjuntamente) derivaría *factiosae,* de *una agere* (actuar conjuntamente) derivaría *axitiosae*[46].

Aparte del juicio de Catón —que ya conocemos—, ¿cuál era el juicio de los romanos sobre este tipo de mujeres? A veces, extrañamente, las fuentes parecen reflejar una actitud benévola, casi complacida, por parte de los maridos a quienes había tocado en suerte una mujer *axitiosa.*

Por ejemplo, en el *Sitellitergus,* Plauto hace decir a un marido: «una verdadera mujer mi mujercita; desde que la conozco sé lo que es una activista» *(mulier est exorcula / ut ego novi, scio acsitiosa quam siet)*[47].

[45] Sobre la capacidad de las mujeres romanas de organizarse para defender sus intereses, y sobre su costumbre de hacerse representar alguna vez por las «leaders», *vid.* Ph. Culham, que sostiene la hipótesis de que la creciente participación en las ceremonias religiosas habría desarrollado estas capacidades y favorecido estas costumbres; cfr. Ph. Culham, *The Lex Oppia,* ed. cit., pág. 791. Sobre el papel religioso de las mujeres en Roma, *vid.* finalmente N. Böels-Janssen, *Le rôle religieux des matrones romaines dans la Rome archaïque* (Col. de l'École Française de Rome, 176), Roma, École Française de Rome, 1993.

[46] Varr., *De lingua lat.,* VII, 66. Es interesante señalar que en el *Oxford Latin Dictionary,* en la voz *axitia* se lee: «objeto de aseo no identificado», y se define *axitiosus* a quien «hace un uso extravagante de la *axitia*» (citando a Varrón a propósito de las mujeres que empobrecen a sus maridos).

[47] Fr. Leo, II, p. 541; el pasaje es transmitido por Varrón, *De lingua lat.,* VII, 66.

Pero se diría que normalmente los maridos, cuando menos, estaban perplejos ante semejantes mujeres. Quizá también porque —como escribe Plauto en el *Astraba*— «las mujeres activistas, en vez de economizar, vuelven la vida cara a sus maridos» *(acsitiosae annonam caram e vili concinnant viris)*[48].

Pero no nos limitemos a definir a estas mujeres que quieren hacer política y que, partiendo del testimonio de Plauto, sabemos que ya estaban en Roma desde el siglo II a.C. Tratemos, a ser posible, de verlas en acción, aparte del caso de la *lex Oppia*. ¿Dónde? ¿Cuándo?

Para comenzar, las *axitiosae* hacen su aparición en un episodio narrado por Gelio y, con alguna variante, por Macrobio. En una ocasión —durante el año 272 a.C.— una reunión del Senado se había prolongado durante casi toda la noche[49]. Se trataba de tomar una decisión de suma importancia y el Senado había decidido que debía quedar en absoluto secreto.

Pero una matrona, intrigada por la hora a la que regresaron a casa su marido y su joven hijo Papirio (en aquella época, los senadores se hacían acompañar a la Curia por sus hijos menores de edad), sometió al chico a tal interrogatorio que éste, queriendo sustraerse a semejante tortura, contó a su madre una colosal mentira. Le dijo que el Senado había discutido ampliamente si sería conveniente, por el bien del Estado, permitir que los hombres tuviesen dos mujeres, o las mujeres dos maridos. Después hizo que su madre le jurase silencio.

Turbada, la mujer se precipitó fuera de casa para advertir del peligro a las amigas. Al día siguiente, sin entender la razón, los senadores habían visto que una multitud de mujeres invadía la Curia, reclamando a grandes voces que la cuestión se resolviese del modo que obviamente a ellas les convenía más; en resumen, que se

---

48 Fr. Leo, II, p. 525; también en Varrón, *loc. cit.*

49 A. Gelio., *Noct. Att.*, XXIII, 1, que cita como fuente el discurso de Catón *Ad milites contra Galbam* (fr. 172 Malcovati). Cfr. Macr., *Sat.*, I, 6, 19-25.

resolviese permitiendo que las mujeres tuviesen dos maridos[50].

Un episodio interesante, ni qué decir tiene. Evidentemente indicativo de lo convencidos que estaban los romanos acerca de los dos terribles defectos que inexorablemente caracterizaban a las mujeres; en primer lugar, una incontenible curiosidad y una absoluta incapacidad de guardar secretos; en segundo término, la pésima costumbre de inmiscuirse en las decisiones masculinas. Y para algunos —que insisten en la absoluta falta de dudas por parte de la mujer del relato respecto a la explicación dada por el hijo—, el episodio también serviría para indicar la posibilidad de que en Roma existía una bigamia femenina más o menos extendida, hipótesis esta última que en relación al matrimonio —y por tanto a un instituto jurídico, y no a una situación de hecho— no encuentra el más mínimo apoyo en las fuentes[51].

Y vamos al asunto que más nos interesa, es decir, la narración de la intervención fulminantemente decidida y organizada por las mujeres, una intervención muy parecida, en los modos y en las pretensiones, a la que tuvo lugar para derogar la *lex Oppia*. También en esta ocasión, *axitiosae* en acción, «lobbistas» por sí mismas.

Igual que en otra famosa ocasión, la que se presentó en el 42 a.C., cuando los triunviros, para sostener los gastos militares, decidieron tasar el patrimonio de las mujeres más ricas de la ciudad, haciendo que mil cuatrocientas de ellas colaborasen en dichos gastos. Entonces las mujeres, considerando que el sistema era injusto, decidieron movilizarse y, representadas por Hortensia, la hija del célebre orador Quinto Hortensio Hortalo, consiguieron lo que pre-

---

[50] En torno al episodio, para deducir la existencia en Roma de un práctica «diándrica» (aunque, como veremos, sin argumentos convincentes), *vid.* M. Salvadore, *Due donne romane*, ed. cit., págs. 22 y ss.

[51] *Vid.* de todos modos, en favor de la diandria (de forma por otra parte bastante confusa), M. Salvadore, *Due donne romane*, ed. cit., págs. 22 y ss., y otra vez en págs. 53-54. También en su tiempo había hablado de diandria J. G. Gagé, «Les traditions des Papirii et quelques une de l'Equitatus romain et latin», en *Revue historique de Droit Français et Étranger*, 4.ª serie, 33 (1955), págs. 167 y ss., considerando por otra parte esta práctica un uso de la *gens Papiria*.

tendían. Cómo y en qué medida lo veremos más adelante, cuando hablemos de Hortensia. Por ahora baste con haber visto a las *axitiosae* de nuevo en acción.

Pero ¿cómo reaccionaban los hombres a todo esto? Obviamente, mal, como claramente se desprende de la respuesta de Catón en el asunto de la *lex Oppia*, y como lo confirma el contexto en el que Varrón inserta la explicación del término *axitiosae*.

¿Cuáles son entonces los otros términos de origen poético referidos a las mujeres, y cuyo significado él se ocupa de ilustrar? Son: *diobolares* (mujeres de dos reales); *schaenicolae* (perfumadas con aromas de baja calidad); *miraculae* (espantosos monstruos); *scratiae* (tísicas que arrojan esputos); *Scrupipedae* (patosas, cojitrancas); *tantulae* (que no llegan ni a dos palmos de estatura)[52].

¿Acaso es posible que fuesen éstas y sólo éstas las palabras de origen poético que describen a las mujeres? Hay que pensar que no. Pero Varrón se limita a ellas y, de modo inequívoco, cierra el elenco con *axitiosae*, un término que señala sin lugar a dudas que en el siglo II a.C. las *axitiosae* ya empezaban a ser un problema.

c) Un intento de respuesta: lex Voconia y mujeres ricas. Verdaderamente, las mujeres habían cambiado. Ricas, autónomas, invasoras. No sólo en la ciudad de Roma, sino en todo el territorio itálico.

A veces hacían un uso adecuado y estimable de esta riqueza, como en el caso, que se hizo famoso en Roma, de Busa de *Canusium*, hoy Canosa de Puglia[53]. En esta ciudad, tras la derrota de Canne en el 216, había llegado casualmente un contingente de diez mil soldados heridos y desesperados. Busa los había acogido y reconfortado, los había provisto de ropas y de dinero. Su generosidad, cuentan las fuentes, ha-

[52] Varr., *De lingua lat.*, VII, 64 y 65.

[53] Sobre la ciudad, *vid.* F. Grelle, «Canosa. Le istituzioni, la società», en A. Giardina y A. Schiavone (eds.), *Società romana e produzione schiavistica*, I, Roma-Bari, 1981, págs. 181 y ss., y posteriormente, con otros escritos del mismo autor, «Canosa romana» *(Saggi di Storia antica*, 5), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993.

bía sido tal, que la ciudad de *Venusia* (hoy Venosa), para no ser menos, armó todo un contingente de caballería y de infantería y, al final de la guerra, el Senado decretó que fuesen conferidos a Busa los honores que merecía[54].

Pero Busa había sido una excepción. En la percepción de los romanos, las mujeres por regla general no hacían buen uso de su riqueza; el dinero las corrompía, las volvía desobedientes y arrogantes. ¿Fue quizá para remediar esta situación por lo que en el 169 a.C. se propuso y se aprobó la *lex Voconia?*

Una ley discutidísima ya desde los primeros tiempos. En razón de sus disposiciones, las mujeres no podían ser instituidas herederas testamentarias por aquellos que pertenecían a la primera clase del censo (es decir, por aquellos que poseían un patrimonio superior a los doscientos mil ases), y la jurisprudencia, al interpretar la ley, estableció que las únicas agnadas que podían ser admitidas a la sucesión hereditaria eran aquellas que estaban en el segundo grado, es decir, las hermanas consanguíneas[55].

¿Por qué se propuso y se aprobó esta ley? Cierto que algunas de sus normas no sólo afectaban a las mujeres, sino que imponían restricciones de carácter general a la capacidad de *succedere mortis causa*, por ejemplo aquella según la cual las disposiciones de voluntad a título particular *(legati)* no podían superar la mitad del patrimonio[56].

Pero no hay duda de que la *lex Voconia* limitaba la ca-

---

[54] Liv., *Hist.*, XXII, 27, 7 y 54, 2-4. Sobre el episodio, *vid.* R. A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, ed. cit., págs. 23, 27 y 29.

[55] Gayo, *Inst.*, 2, 226 y 274; Paul., *Sent.*, 4, 8, 20.

[56] Lo que comportó por otra parte que las mujeres no pudiesen recibir en su integridad un patrimonio, ni de su *paterfamilias*, ni de extraños (ni siquiera acudiendo al truco de hacerse dejar un legado). *Vid.* sobre el tema A. Watson, *Law of Succession in the Later Roman Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1971, págs. 177-178; J. Crook, «Women in Roman Succession», en B. Rawson (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives*, Ithaca, Cornell University Press, 1986, págs. 58 y ss.; y también J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, Bloomington, Indianápolis, Indiana University Press, 1986, págs. 170 y ss., con bibliografía y discusión de las interpretaciones propuestas.

pacidad femenina de modo particular y específico[57]. ¿Hay que pensar que fue propuesta con esta específica finalidad?

Lo cierto es que una vez más Catón participó en la discusión, obviamente para sostener la aprobación de la ley, con la pronunciación de un discurso que representa el más significativo de entre todos los ejemplos acerca del modo en que era percibida y valorada la existencia de mujeres económica y psicológicamente autónomas.

Para probar las consecuencias negativas que comportaba la excesiva riqueza femenina, Catón recordó a sus conciudadanos el caso de una mujer que, en lugar de confiar su dinero al marido tal y como mandaban las buenas costumbres, lo había guardado para sí administrándolo personalmente; pero no contenta con esto, un día le había solicitado la restitución, encargando a un esclavo personal que importunase al marido con sus peticiones[58].

Por ello, es válido nuevamente cuanto se dijo a propósito de la *lex Oppia*. Más allá de la particular misoginia de Catón[59], el discurso expresa la contrariedad generalizada debido al cambio sufrido por las costumbres femeninas y, más ampliamente, el deseo de que se reimplantasen de nuevo los *mores maiorum*, las antiguas costumbres que los nuevos tiempos, corruptos y decadentes, habían eliminado[60]. En definitiva, lo que dice Catón se refiere al modo de pensar general. Las mujeres ricas, no sólo no le gustaban a él; ciento cincuenta años más tarde seguían sin gustar a sus conciudadanos. Así escribía Marcial:

> Yo no quiero casarme con una mujer rica. ¿Me preguntáis por qué? Quiero tomar esposa, no ser la esposa de

---

[57] Específicamente dedicados a la ley, *vid.*, entre otros, A. Guarino, «Lex Voconia», en *Labeo*, 28 (1982), págs. 188 y ss., y últimamente, con análisis crítico de la precedente bibliografía, A. J. B. Sirks, «Sacra, Succession and the lex Voconia», en *Latomus*, 53, 2 (1994), págs. 273 y ss.

[58] Un fragmento del discurso en Gelio, *Noct. Att.*, XVII, 6.

[59] Sobre la cual *vid.* J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, ed. cit., pág. 171.

[60] En este sentido L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, ed. cit., págs. 47 y ss.

mi esposa. Que la mujer casada, Prisco, esté sometida al marido. Sólo así son iguales marido y mujer[61].

En resumen, los hombres estaban molestos y preocupados por la riqueza femenina. Antes de la *lex Voconia,* en el momento en que ésta fue propuesta y también mucho después de esta fecha. Representa por tanto una hipótesis más que plausible que la *lex Voconia* fuese aprobada para evitar que la riqueza se difundiese con posterioridad. Además, es algo que Cicerón pensó y manifestó explícitamente: «la *lex Voconia* —leemos en la *República*— fue aprobada en interés de los hombres *(utilitatis virorum gratia)* y era injusta en relación a las mujeres»[62].

d) *Las mujeres en los tribunales.* La finalidad de la *lex Voconia* había sido limitar el poder económico de las mujeres y con esto el intento por parte de ellas de invadir espacios masculinos, pero hay que observar que no alcanzó sus objetivos. En el siglo I a.C., los romanos fueron obligados a ver cómo las mujeres tomaban con increíble insolencia e impensable desfachatez una serie de espacios en los que en época anterior su presencia no era ni siquiera imaginable. Por ejemplo, los tribunales.

Entendámonos bien. No es que las mujeres no hubieran comparecido nunca ante los tribunales. Sabemos bien que como acusadas habían aparecido siempre, al igual que los hombres, y también habían comparecido a veces en calidad de testigos. Pero cuando sucedía esto, es decir, cuando se consideraba necesario su testimonio, se esperaba que mantuviesen una actitud reservada, en consonancia con su papel; como había hecho por ejemplo Sempronia, esposa de Escipión Emiliano[63] e hija de los Gracos, envuelta a su pesar en un desagradable asunto judicial del cual nos habla Valerio Máximo.

---

[61] Mart., *Ep.*, VIII, 12.

[62] Cic., *De rep.*, 3, 17.

[63] Sobre el matrimonio entre Sempronia y Escipión, infeliz al parecer hasta el extremo de hacer sospechar que Sempronia habría tenido alguna intervención en la muerte de su marido, *vid.* Ap., *Bell. civ.*, I, 83, y Liv., *Per.*, 59.

— *El buen ejemplo: el beso de Sempronia.* «¿Qué tienen en común las mujeres con la política? Nada, si se quiere conservar la antigua tradición» *(Quid feminae cum contione? Si patrius mos servetur, nihil)*[64]. Así comienza Valerio Máximo una de sus narraciones ejemplares. En este caso, la narración que exalta la virtud de la que había dado prueba Sempronia, envuelta en un asunto en el que su discreción femenina estuvo sometida a un serio peligro. En efecto, en el 102 a.C., el censor Metelo Numídico había rechazado la inscripción en el censo de un tal Equicio, que intentaba hacerse pasar por el hijo de Tiberio Graco. Sempronia había sido obligada por un tribuno de la plebe a presentarse en la asamblea (había sido *producta ad populum*, dice Valerio), y aquí, en medio de la confusión general, se había enfrentado a la petición del pueblo que le pedía a grandes voces que besara a Equicio, reconociéndolo así como su sobrino. Pero Sempronia no había cedido, y resistiendo a toda presión, rechazó con desdén «a aquel que, con despreciable audacia, pretendía tomar posesión de una parentela que no era la suya».

Fin del episodio. Breve, pero instructivo. Las mujeres, también cuando se permitía su presencia ante los tribunales populares (o cuando, como en este caso, se les imponía) debían procurar, en la medida de lo posible, no hablar; ni siquiera cuando se les pedía que diesen un testimonio[65]. Efectivamente, a Sempronia no se le pidió que reconociese a Equicio mediante una declaración (un simple «sí», o un igualmente simple «no»); a ella, que era una mujer, se le pidió que manifestase su conocimiento de los hechos con un gesto, un gesto que, como sabemos, las mujeres honestas sólo podían realizar dentro del reducidísimo círculo de sus parientes: un beso.

El comportamiento de Sempronia, dice Valerio, fue particularmente digno de alabanza, no sólo porque resistiendo

---

64 Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, III, 8, 6.

65 Con base en la *lex Iulia* se prohibirá más tarde testificar a las adúlteras, cfr. Dig., 22, 5, 18 *(Paulus)*; Dig., 28, 1, 20, 6 *(Ulpianus)*, y Dig., 22, 5, 14 *(Papinianus)*.

valerosamente las presiones del pueblo rechazó besar a Equicio (quien al parecer era un impostor), sino que precisamente su actitud de reserva la hizo merecedora de alabanza «en lugar de la reprobación que hubiera recaído sobre ella en caso de haber optado fuera de lugar por las graves responsabilidades que corresponden a los hombres»[66].

Sempronia, el buen ejemplo, que al parecer un cierto número de mujeres desgraciadamente no imitaba. Fue en efecto en el siglo I cuando hicieron su aparición en los tribunales las mujeres abogado.

— *El mal ejemplo. Las mujeres abogado: Mesia Sentinate, Afrania, Hortensia.* Cuáles fueron los temas y los ámbitos «naturalmente» masculinos era algo que todos sabían. El respeto al reparto de los papeles sexuales había sido interiorizado hasta tal punto que nadie había pensado nunca que algún día sería necesario prohibir que las mujeres realizasen actividades masculinas. En consecuencia, cuando las mujeres se encontraron con que eran ricas y autónomas, no había ningún obstáculo formal que les impidiera ocupar los ámbitos, o al menos algunos ámbitos, reservados a los hombres.

Ayudadas también por la circunstancia de que si pertenecían a las clases altas recibían una buena educación[67], y de esta buena educación formaba parte el Derecho, al-

---

[66] Según R. A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, ed. cit., págs. 48-49, Sempronia sería una figura femenina «política»; el proceso en el que fue llamada a testificar había sido abierto contra Metelo Numídico, acusado por Saturnino de no haber cumplido sus deberes. El testimonio de Sempronia, dice a este respecto Bauman, fue un acto político que salvó a Numídico; pero aun suponiendo que hubiese sido así, esto no cambia los hechos: el «acto político» de Sempronia se realizó con un beso.

[67] En torno a la educación en Roma, con referencias por otra parte bastante pobres en cuanto a la educación femenina, *vid.* H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, París, 1950, trad. ital. *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma, Studium, 1978, págs. 369 y ss., y también A. Gwynn, *Roman Education from Cicero to Quintilian*, Nueva York, Teacher's College Press-Columbia University, 1964, sin apenas referencias a nuestro problema. Algunas referencias se encuentran en cambio en S. F. Bonner, *Education in Ancient Rome*, Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1977, págs. 27 y ss. y 135-136, y luego, más

gunas mujeres pensaron sacar provecho de su cultura jurídica[68]. Los romanos fueron obligados a presenciar espectáculos inauditos para ellos. Así, algunas señoras llevaron su audacia hasta el extremo de presentarse en los tribunales sosteniendo personalmente sus propios argumentos, no sólo en materia civil, sino incluso en procesos criminales.

¿Cuántas y cuáles fueron estas mujeres? Valerio Máximo nos ofrece un elenco, especificando que considera necesario recordar para la posteridad aquellos nombres porque «no se puede dejar de hablar de aquellas mujeres a las que ni el sexo ni el recato de la vestimenta femenina, sirven para hacerlas callar en el Foro y en los tribunales»[69]. Un elenco breve, tres nombres en total. Mesia Sentinata, Afrania y Hortensia.

Mesia de Sentino es la primera del elenco. Acusada ante un colegio de jueces presidido por un pretor llamado Lucio, Mesia sostuvo su defensa personalmente y consiguió que la absolvieran. El nombre del pretor —aunque sea difícil precisar quién era exactamente este Lucio— permite ubicar el proceso de Mesia en la primera mitad del siglo II a.C.

---

ampliamente (si bien entendiendo «educación» más como formación que como instrucción escolástica) en R. Frasca, *Donne e uomini nell'educazione a Roma*, Florencia, La Nuova Italia, 1991. Algunas puntualizaciones también en C. Petrocelli, *La stola e il silenzo*, Palermo, Sellerio, 1989, págs. 270 y ss. Más en general sobre el problema del analfabetismo y de la instrucción en el mundo antiguo, *vid.* por fin W. V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge, Massachusetts, 1984, trad. ital. *Lettura e istruzione nel mondo antico*, Bari, Laterza, 1991 (sobre Roma, págs. 167 y ss.).

[68] La más antigua referencia a la competencia jurídica femenina, que se remonta a la primera mitad del siglo II a.C., consiste en el título de una comedia del poeta Titinio, llamada *Iurisperita*. En torno al tema, así como sobre la educación impartida a las mujeres en materia de derecho, *vid.* A. J. Marshall, «Ladies at Law: the Role of Women in the Roman Civil Courts», en C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History* (Col. Latomus, 206), Bruselas, Berchem, 1989, págs. 35 y ss.; L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, ed. cit., págs. 84-85, y por último R. A. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, ed. cit., págs. 45 y ss.

[69] Son las palabras que inician la sección del libro VIII, que lleva por título: *quae mulieres apud magistratus pro se aut pro aliis causas egerunt*.

¿De qué tipo de proceso se trataba? Aunque Valerio no lo dice expresamente, algunas referencias procedimentales hacen pensar en una acusación criminal[70]. Mesia, dice Valerio, «se defendió en medio de una gran multitud de gente y después de haber desarrollado todas las fases de su defensa no sólo con diligencia, sino también con gran coraje, fue absuelta en el primer juicio, con un veredicto casi unánime».

Además de ser calificada como «rea» (término indiscutiblemente relacionado con el procedimiento criminal)[71], Mesia también fue juzgada por un tribunal presidido por un pretor y fue absuelta con mayoría de votos. Podría decirse por tanto que Mesia se defendió ante una *quaestio*, uno de los tribunales especiales a los que en aquella época correspondía la jurisdicción en materia de determinados delitos[72].

Por otro lado, lo que dice Valerio sobre su habilidad retórica da a entender, o sugiere al menos, que Mesia pro-

---

[70] Sobre todos estos problemas y, más en general, sobre la figura de Mesia, *vid.* A. J. Marshall, «Roman Ladies on Trial: the Case of Maesia of Sentinum», en *Phoenix*, 44, 1 (1990), págs. 46 y ss. (con amplia bibliografía).

[71] Cfr., por ejemplo, Dig., 48, 1, 3 *(Ulpianus)*, donde una mujer acusada frente a una *quaestio* es calificada precisamente como *rea*.

[72] No todos sin embargo admiten que las mujeres pudiesen ser juzgadas por una *quaestio;* E. Costa, *Cicerone giurisconsulto*, Bolonia, 1927, reimp. Roma, L'Erma di Bretschneider, 1964, II, págs. 121-122, sostiene la inaceptable hipótesis; Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig, 1899, trad. fr. *Le droit penal romain*, París, Ancienne Librairie Thorin, 1907, págs. 174 y ss., considera que la jurisdicción criminal sobre las mujeres estaba reservada a los *consules; vid.* sin embargo, en contra W. Kunkel, *Untersuchungen zur Entwicklung des römischen Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit*, Múnich, Beck, 1962, pág. 49. Por fin, recientemente L. Garofalo, «La competenza a promuovere "iudicia populi" avverso donne», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, 52 (1986), páginas 451 y ss., y también *Il processo edilizio. Contributo allo studio dei «iudicia populi»*, Padua, CEDAM, 1989, págs. 121 y ss., sosteniendo que esta competencia estaba reservada a los ediles. Pero en relación a la posibilidad de que las mujeres fuesen juzgadas por una *quaestio*, *vid.* Cic., *Pro Cluent.*, 148, donde (refiriéndose a la *quaestio de sicariis et veneficiis)* las mujeres están entre aquellos que pueden ser llamados a juicio; de todos modos, sobre el tema, más ampliamente y con bibliografía, *vid.* de nuevo A. J. Marshall, «Roman Ladies on Trial», ed. cit.

cedía de una familia acomodada y que había recibido una buena educación; que era, en consecuencia, una mujer culta, capaz de manejar las armas de la retórica hasta el punto de arrancar una absolución a un tribunal masculino que —no es difícil de imaginar— debía de estar desconcertado por su audacia. Y sin ninguna duda Mesia, como por lo demás reconoce explícitamente Valerio, también era valiente. Pero yo no diría que rebelde.

En efecto, Mesia no aparece como una provocadora, animada por el deseo de escandalizar. Si hubiese querido provocar, presumiblemente no hubiese elegido un proceso criminal en el cual era ella misma la acusada; habría elegido una situación menos arriesgada. Probablemente Mesia fue inducida, por no decir obligada, a presentarse personalmente ante el pueblo, debido a la indisponibilidad de padres o amigos por causa quizá de una difícil situación política.

Mesia era por tanto una mujer respetable. Pero la enormidad de su comportamiento había sido objetivamente de tal calibre que Valerio, aun obligado a reconocer sus méritos, parece encontrarse ante una situación comprometida y comenta: «puesto que bajo su apariencia de mujer escondía un ánimo varonil, fue llamada Andrógina»[73].

Afrania (o Carfania), esposa del senador Licinio Bucón, no era una mujer respetable[74]. A diferencia de Mesia, no se presentó ante el tribunal tan sólo una sola vez y en situación de emergencia. Afrania se trasladaba al tribunal en todas las ocasiones que le era posible, feliz de tener un pretexto para invadir de forma provocadora los lugares destinados a la palabra masculina. Era tal su incapacidad para tener la boca cerrada que se ha llegado a pensar en el nombre del marido *(Bucco,* es decir, charlatán, memo)[75] como

---

[73] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, VII, 3, 1.

[74] Además de Afrania y Carfania, la mujer viene llamada Carfinia; así, con este nombre, parece referirse a ella Juvenal, *Sat.*, II, 69 y ss.

[75] Sólo sabemos de la existencia de Licinio Bucón por el testimonio de Valerio Máximo. Cfr. T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, II, Nueva York, American Philological Association, 1952, pág. 492.

un sobrenombre que le fue atribuido debido a las intolerables costumbres de su mujer, la cual «constantemente dispuesta a buscar camorra —así la describe Valerio— se defendió siempre por sí sola ante el pretor, no porque le faltasen los abogados sino porque era descaradísima. Así, fatigando continuamente a los tribunales con sus gritos *(latratibus),* insólitos en el Foro, se convirtió en un clarísimo ejemplo de enredo femenino, hasta el punto de que a la mujer de malas costumbres se le suele atribuir el apelativo de Caya Afrania»[76].

Un juicio tan severo que parece una caricatura. Pero el horror que el personaje causó a Valerio (porque se trata de verdadero y auténtico horror) se desprende de las últimas líneas del párrafo dedicado a ella. Afrania, escribe Valerio, «vivió hasta el segundo consulado de Cayo César y el primero de Publio Servicio» (por tanto, el año 49 a.C.). En consecuencia, de Afrania no sabemos cuándo nació; sólo sabemos cuándo murió; y no casualmente: «de un monstruo semejante, es más necesario dar a conocer a la posteridad el tiempo de su muerte que el de su nacimiento».

Pero, cuidado. No se debe infravalorar la utilización del término «monstruo». En latín, tiene un significado técnico bien preciso, en torno al cual por otra parte discutieron ampliamente los juristas, tratando de establecer el momento en que podía considerarse que había nacido un ser humano, y llegaron a la conclusión de que, por regla general, este momento era aquel en que el feto se separaba completamente del vientre de la madre *(partus editus)*[77]. A no ser que el recién nacido fuese un *monstruum vel prodigium,* en cuyo caso no podía considerarse nacido. *Mons-*

[76] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, VIII, 3, 2.

[77] Dig., 25, 4, 1, 1 *(Ulpianus);* las fuentes subrayan además que el feto debía estar vivo, Dig., 50, 16, 129 *(Paulus).* Se discute cuándo podía sostenerse que esta separación se había producido; así, en época augústea, los juristas pertenecientes a la escuela proculeyana exigían que el recién nacido hubiese emitido un vagido, Dig., 25, 4, 1, 1 *(Ulpianus).* En cambio, los pertenecientes a la escuela sabiniana, cuya tesis prevaleció, consideraban que era suficiente cualquier signo de vida: así se lee en una constitución de Justiniano (cfr. *Cod.*, 6, 29, 3).

truum vel prodigium, explican los juristas, es el recién nacido tan monstruosamente deforme, que asemeja más a un animal que a un ser humano[78]. Ésta es la razón por la que, a diferencia de los seres humanos, que hablan, Afrania fatigaba «con sus ladridos» a cuantos la escuchaban. Como un perro, o como un lobo; porque era «un monstruo».

Hortensia es la tercera mujer abogado. En el elenco de Valerio, la tercera y la última. Pero indiscutiblemente, la más célebre y la más respetada; en realidad, podríamos decir, la única respetada.

¿Cómo sabemos de ella? Para entender el episodio que protagonizó es necesario conocer los antecedentes, a los que ya hemos hecho referencia —aunque sólo por encima— cuando hablamos de la actuación de las *axitiosae,* las mujeres «lobbistas» por sí mismas.

Tratemos entonces de aclarar mejor los acontecimientos. En el 42 a.C., los triunviros habían decidido imponer a mil cuatrocientas mujeres, de entre las más ricas de la ciudad, la participación en los gastos militares. Las mujeres afectadas por esta medida, considerando que era injusta, comenzaron a movilizarse, y buscaron a alguien que las defendiese; pero por mucho que buscaron no encontraron a nadie dispuesto a tomar partido por ellas.

Y entonces sucedió un hecho inusitado. Las mujeres, a la vista del rechazo masculino hacia el privilegio de no pagar los impuestos, que ellas, con o sin razón, consideraban un derecho propio, decidieron defenderse solas.

En su representación, en representación de todas las mujeres interesadas en el asunto, habló Hortensia, la hija

[78] Dig., 1, 5, 14 *(Paulus)* y Dig., 50, 16, 135 *(Ulpianus).* Para comprender en profundidad la importancia del calificativo de *monstrum,* atribuido a Afrania, conviene recordar que hubo una ley, atribuida a Rómulo, que trató de dar una solución a los nacimientos monstruosos estableciendo que al padre que abandonaba a su suerte al hijo «monstruoso» no le serían de aplicación las penas previstas para el abandono de recién nacidos. Lo único que se exigía al padre, antes del abandono, era convocar a cinco vecinos para que aseverasen que el recién nacido era verdaderamente «incompleto» o «monstruo» (Dion. Hal., *Rom. Ant.,* II, 15).

del gran orador Hortensio Hortalo. Habló públicamente, entrando directamente en el combate político, sin niguna mediación masculina. Presentándose personalmente ante los triunviros, Hortensia pronunció una arenga.

La narración de Valerio es, como siempre, sintética. «Hortensia, hija de Quinto Hortensio, como los triunviros hubieran impuesto gravosos impuestos a las matronas, y puesto que nadie se ofrecía para defenderlas, planteó ella misma la causa ante los triunviros con valentía y con éxito. Así, reproduciendo la elocuencia de su padre logró que la mayor parte del dinero solicitado les fuese devuelto...»[79].

Pero ¿cómo se las arregló Hortensia para convencer a los triunviros? El texto de su discurso es transmitido por Apiano: «¿Por qué —preguntó Hortensia— tendrían entonces que pagar impuestos las mujeres si están excluidas de las magistraturas, de los cargos públicos, del mando y de la *res publica?*»[80].

No taxation without representation será, muchos siglos más tarde (alrededor de 1770), el grito que haga estallar en Boston la llamada revuelta del té. Las colonias inglesas en el nuevo continente, sobre las cuales pesan gravosos impuestos pero a las que no se reconoce el derecho al voto, conquistan la libertad a partir del mismo principio que inspira la sublevación de las mujeres romanas*. No se puede pedir que pague los impuestos quien no tiene participa-

[79] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, VIII, 3, 3.

[80] Ap., *Bell. civ.*, IV, 32-33. Que la arenga de Hortensia recuerda de modo evidente la de Lucio Valerio ha sido puesto de manifiesto, por ejemplo, por L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana,* ed. cit., págs. 42 y ss.

* Puede afirmarse que se logró la igualdad fiscal entre hombres y mujeres. En los impuestos indirectos, por su mismo planteamiento, era lógica la no discriminación; así, en las tasas derivadas de la manumisión de esclavos o en la importación y exportación de mercancías; menos fácil resulta diferenciar en materia de imposición directa; la obligación tributaria de las mujeres se desconectaba del censo, en el que sólo se inscribían los varones. En cualquier caso, sobre todo a partir del año 167 a.C., las mujeres con más capacidad económica ya contribuían sin duda a los gastos militares. *Vid.* A. Castresana, *Catálogo de virtudes femeninas,* Madrid, 1993, págs. 105-108. *[N. de la T.]*

ción política. Ésta será la chispa que en 1775 haga estallar la revolución americana. Sin embargo, las mujeres romanas, a diferencia de los colonos ingleses, no pedían el derecho de representación. Lo que pedían era no pagar los impuestos. Y consiguieron lo que querían.

Los triunviros limitaron a cuatrocientas el número de mujeres obligadas a contribuir a las cargas fiscales y, al mismo tiempo, gravaron con un nuevo impuesto todos los patrimonios que superaban los cien mil denarios.

Abramos un paréntesis. En el 42, sólo en la ciudad de Roma había miles de mujeres ricas, de las cuales, cuatrocientas poseían más de cien mil denarios. En consecuencia, miles de mujeres ricas «in proprio». Si se pensó en hacerles pagar los impuestos fue porque evidentemente no había ascendientes varones ni maridos a cuyo poder personal estar sometidas. El patrimonio era de ellas. Aunque «mujer rica» no necesariamente signifique «mujer emancipada», el dato es en cualquier caso muy significativo.

Pero volvamos a Hortensia. Valerio Máximo no pudo menos de reconocer los méritos de ella, una de las pocas mujeres romanas recordadas por haber intervenido directamente en una cuestión política (como lo era indiscutiblemente la decisión relativa a la contribución fiscal). No obstante, de forma parecida a Mesia y Afrania, Hortensia había observado un comportamiento típicamente masculino. ¿Cuál fue la circunstancia que permitió a Valerio alabarla? Fue que la habilidad mostrada por Hortensia podía ser explicada y se justificaba por el hecho de ser una herencia paterna[81]; una herencia que lleva a Valerio a identificar prácticamente a Hortensia con su padre. «Cuando Hortensia tomó la palabra, Quinto Hortensio pareció volver a la vida en su hija e inspirar las palabras de ésta. Si los descendientes varones hubiesen querido imitar la elocuencia que caracterizaba a aquél, la gran herencia de Hor-

---

[81] Sobre este punto *vid.* J. P. Hallett, «Women as "Same" and "Other" in the Classical Roman Elite», en *Helios*, 16, 1 (1989), págs. 59 y ss., y más específicamente págs. 66-67.

tensio no hubiese terminado con este único discurso de una mujer»[82].

— *La reacción masculina: un edicto contra las mujeres abogado.* Que las mujeres abogado no gustaban a los romanos parece evidente. Cuáles fueron las circunstancias que las habían empujado a ir a juicio era en el fondo una cuestión secundaria. Las perplejidades no sólo se proyectaron sobre Afrania, movida por la arrogancia y la *improbitas*, sino que también se proyectaron sobre el carácter de Mesia, obligada a afrontar una situación de emergencia. Planteaban dificultades incluso en un caso como el de Hortensia, impulsada a acometer tan audaz gesto por la exigencia de tutelar intereses que los mismos hombres consideraban legítimos. Sólo podía admitirse que Hortensia pudiese tener capacidad retórica pensando que no había sido ella quien habló realmente. Había sido su padre.

Pero una cosa es cierta. Gustase o no a Valerio, gustase o no a los romanos, las mujeres, si querían, podían acudir a los tribunales y sostener sus razonamientos como abogados.

Pero por poco tiempo. En efecto, ante la nueva realidad, los romanos pusieron remedio al fatal olvido que había permitido que las mujeres rebasaran los límites de su papel. Si en época anterior no había sido necesario, ahora era imprescindible establecer de modo explícito que las mujeres no desempeñarían ninguna actividad; más específicamente, que debían ser excluidas de algunas actividades masculinas. Lo hacían necesario los acontecimientos que se estaban produciendo (o mejor, que ya se habían producido). *O tempora, o mores.* Y una de las actividades prohibidas fue precisamente la abogacía.

Un edicto del pretor transmitido y comentado por Ulpiano prohibió a las mujeres *postulare pro aliis*, para impedir que ellas se entrometieran en asuntos ajenos, faltando a la *pudicitia* de su sexo. Como exactamente había sucedido en el caso de Afrania (llamada aquí Carfania) *im-*

---

[82] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, VIII, 3, 3.

probissima femina, que defendiendo sus causas *inverecundiae,* e importunando al magistrado, había provocado la justa reacción de éste[83].

Una prohibición, hay que decirlo, que se inserta en el conjunto de otras disposiciones que, con el pasar del tiempo, llegaron explícitamente a «excluir a las mujeres de cualquier oficio, tanto civil como público» *(Feminae ab omnibus officiis vel civilibus vel publicis remotae sunt)*[84].

Pero aquí no podemos y no queremos seguir la trayectoria anterior de las mujeres romanas. No podemos y no queremos ocuparnos de los siglos en que los espacios que se habían abierto se cerraron de nuevo y las mujeres volvieron a ser confinadas, sin posibilidad de salida, a los límites de sus labores y preocupaciones domésticas.

Nuestro objetivo era tratar de comprender si, y en qué medida, se emanciparon las mujeres romanas y, sobre todo, cuáles fueron las circunstancias que permitieron esta emancipación. Nos paramos en consecuencia en el momento de la conquista de nuevos derechos y de nuevas libertades (ya fuesen bien o mal aceptados por los hombres) y completamos esta panorámica con la historia de algunas mujeres muy significativas. Algunas mujeres que representan de modo emblemático los diversos tipos de comportamiento femenino. El de quien observaba las normas y respetaba los modelos, y el de quien rechazaba las unas y los otros. De un lado, la historia de dos «observantes»: Marcia y Turia. De otro, la de una rebelde: Clodia, la Lesbia de Catulo.

Las observantes

a) Marcia, Catón y Hortensio. El extraño triángulo. El eterno triángulo, lo ha definido una estudiosa america-

83 Dig., 3, 1, 1, 5 *(Ulpianus)*; sobre la referencia a Carfania como pretexto (que, por lo demás, nunca defiende a terceras personas, sino siempre y sólo a sí misma), *vid.* L. Labruna, «Un editto per Carfania?», en *Synteleia Arangio Ruiz,* II, Nápoles, Jovene, 1964, págs. 415 y ss.

84 Dig., 50, 17, 2 *(Ulpianus).*

na[85]. En este caso concreto, el triángulo estaría compuesto por Marcia (la esposa), Catón Uticense (el marido) y Quinto Hortensio Hortalo (el tercer hombre). Un extraño triángulo hay que decir, suponiendo que lo fuese; ciertamente un triángulo muy diferente del que hoy acostumbramos a definir como tal. Tan sólo tenía en común con muchos triángulos modernos el hecho de que el marido y el tercer hombre se conocían y se trataban. En efecto, Catón y Hortesio eran amigos. En particular Hortensio admiraba a Catón de tal manera que deseaba estar unido a él por una relación más estrecha que la simple amistad. Hortensio quería ser pariente de Catón, y con esta finalidad había pretendido en un primer momento entregarle a su hija Porcia como esposa.

El hecho de que en aquel momento Porcia ya estuviese casada con Bíbulo (del cual además había tenido dos hijos), cónsul en el año 59 a.C., era un problema totalmente secundario.

Como hemos visto, en aquella época en Roma (y sin variaciones al menos hasta el siglo II d.C.) los padres podían interrumpir el matrimonio de los hijos, ya fuesen varones o mujeres.

Las fuentes son muchas, pero de entre ellas hay una que merece especial atención. Son algunos versos sacados de una comedia de Ennio y transmitidos, a fines de la República, en el *Auctor ad Herennium:*

«Tú cometes conmigo una grave injusticia, padre mío», dice una hija a un padre, que quiere quitársela al marido. «Si pensabas que Cresifonte era indigno, ¿por qué me has entregado a él como esposa? Y si era digno, ¿por qué quie-

---

[85] H. L. Gordon, «The Eternal Triangle, First Century B.C.», en *Classical Journal,* 28 (1933), pág. 574 y ss. Sobre la historia *vid.* también R. Flacelière, «Caton d'Utique et les femmes», en *Mélanges J. Heurgon,* ed. cit., págs. 293 y ss.; L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna in età repubblicana,* ed. cit., págs. 71 y ss.; e Y. Thomas, «A Rome, pères citoyens et cité de pères (II siècle avant J.C.-II siècle après J.C.)», en C. Lévi-Strauss y J. Duby (ed.), *Histoire de la famille,* I, París, Armand Colin, 1986, págs.. 216 y ss.; y, por último, M. Salvadore, *Due donne romane,* ed. cit., págs. 13 y ss.

res obligarme a abandonarlo, contra mi voluntad y contra la suya?» (*iniuria abs te adficior indigna, pater. / Nam si improbum esse Chresiphontem existimas, / cur me huic locabas nuptiis? Si est probus / cur talem invitam invitum cogis linquere?*)[86].

Pero el padre no acepta el reproche: «En absoluto cometo injusticia contigo, hija mía. Si Cresifonte es un hombre digno, te he entregado a él como esposa; si es indigno te libraré de la molestia con el divorcio» (*nulla te indigna, nata, afficio iniuria. / Si probus est, te locavi; si est improbus divortio te liberabo incommodis*).

Lo que resulta más interesante en este texto es el uso, no técnico, pero sí especialmente significativo del verbo *locare*, colocar (*vulgo*, dar en alquiler), para indicar el acto de entregar a una mujer como esposa[87]; un verbo que señala de modo inequívoco cómo era considerado el matrimonio: como la cesión de «algo» a término, con posibilidad de recuperación por parte del cedente. Una percepción que obviamente no se corresponde con la realidad jurídica; en este sentido, el matrimonio no era un contrato de arrendamiento. Pero no obstante, la idea de que una mujer pudiese ser entregada temporalmente como esposa estaba difundida y era ampliamente compartida, sobre todo por los exponentes de la clase dirigente. Como por lo demás se deduce con claridad de lo que Hortensio prometió a Catón en el momento de pedirle a Porcia como esposa. Todo lo que quiero de Porcia, dijo Hortensio, es que ésta me dé un hijo; una vez alcanzado el objetivo, la devolveré a su marido.

---

[86] *Rhet. ad Her.*, 2, 38, sobre el cual *vid.* A. Watson, *Roman Private Law around 200 b.C.*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1971, página 23, n. 8, que sostiene la hipótesis de que el fragmento expresa una práctica romana y no griega como han afirmado algunos.

[87] Uso que vuelve por ejemplo en los comentarios de Servio *Ad Aeneidam*, donde tras las palabras *regni demens in parte locavi*, con las que Dido lamenta haber hecho partícipe de su reino al ingrato Eneas, leemos que *«locata» enim uxor dicitur, quod simul cum eo sedeat, dum confarreatur* (Serv., *Ad Verg. Aen.*, IV, 374. Cfr. también Fest., s.v. *Nuptias*, 174 L). El uso del verbo *locare* con referencia al matrimonio se confirma, pues, independientemente de la fiabilidad de la etimología.

Nos encontramos aquí con un punto crucial de la historia. Para convencer a Catón de que acogiese su petición, Hortensio, cuenta Plutarco, esgrimió el siguiente argumento: «Si Porcia le hubiese dado un heredero, él [Hortensio] estaría más estrechamente unido a Catón y Bíbulo por esta comunidad de hijos»[88]. Extrañas palabras para nosotros (aparte de la extrañeza que produce la petición), pero, desde luego, nada extrañas para los romanos. La «comunidad de hijos» entre dos o más hombres es efectivamente uno de los puntos claves del asunto y la idea —para nosotros extravagante— que explica tanto la petición de Hortensio de casarse con Porcia como, posteriormente en la historia, la entrada en escena de Marcia. No como protagonista, por supuesto, sino, al igual que Porcia, como objeto de la negociación.

Pero procedamos ordenadamente. Catón, aunque también deseaba «una comunidad de relaciones familiares» con Hortensio *(Koinonon oikeiotetos)* no acepta la posibilidad de entregarle la mano de Porcia. Quizá era un padre afectuoso, respetuoso con los sentimientos de su hija. A pesar de la amplitud de sus poderes, también había en Roma padres que amaban a sus hijos (y quizá de un modo especial a las hijas mujeres, como hace algunos años lanzó como hipótesis una estudiosa americana)[89]. Quizá Catón era uno de éstos, o quizá tenía serios motivos para mantener buenas relaciones con su yerno. No se sabe. Lo cierto es que rechazó la propuesta de Hortensio[90].

Pero el retor no se dio por vencido e hizo a su amigo

---

[88] Plut., *Cato minor*, 25.

[89] J. P. Hallett, *Fathers and Daughters in Roman Family, Women and the Elite Family*, Princeton,-New Jersey, Princenton University Press, 1984, págs. 76 y ss., 263 y ss. y *passim*, que por otra parte no deja de producir extrañeza, sobre todo cuando afronta aspectos jurídicos del problema; *vid* en este punto, y más en general sobre la relación romana padre e hija, mi estudio «Figlie romane», en L. Accati, M. Cataruzza y M. Verzar Bass (eds.), *Padre e figlia*, Turín, Rosemberg e Sellier, 1994, págs. 17 y ss.

[90] Años más tarde, cuando Porcia quedó viuda, se casó en segundas nupcias con Bruto, el asesino de César. Pero de esto hablaremos después, cuando nos ocupemos del perfecto modelo de viuda.

una segunda, diferente, proposición. Que Catón le cediese a su esposa, Marcia, «lo bastante joven —dijo Hortensio— para darle hijos», y que por lo demás ya había dado a Catón un número suficiente de herederos (en efecto, en el momento de la petición Marcia ya había dado a su marido dos hijos)[91]. Argumento este último que al parecer Hortensio consideraba convincente hasta el extremo de que, al pedir que Porcia le fuese entregada, había dicho: «Si se plantea desde el punto de vista de la naturaleza, es loable y hermoso que una mujer joven, en su edad fecunda, no quede inactiva, no deje que se apague su potencial reproductor; pero lo que tampoco es hermoso es que ella ponga en dificultades a un marido, dándole más hijos de los que éste desea»[92].

Vamos ya con la reacción de Catón. Frente a la nueva petición, dudó. Si frente a la primera no había tenido dudas, frente a la segunda consideró, y declaró tener, la necesidad de reflexionar. Aunque su matrimonio con Marcia era feliz, la idea de ceder a la esposa le planteaba evidentemente menos inconvenientes que la de interrumpir el matrimonio de su hija; y en consecuencia, aun sin dar una respuesta positiva de inmediato, se tomó tiempo para pedir el parecer de Lucio Marcio Filipo, el padre de Marcia. Y Filipo se declaró de acuerdo.

Lo que Marcia pensaba de todo este asunto nadie lo ha contado. Amada por Catón, dice Dante, hasta el extremo de que éste no fue capaz de resistirse a sus más mínimos deseos, no parece que Marcia fuera nunca interpelada sobre esta cuestión[93] *. Pero obedeció, y des-

---

[91] Lucan., *Phars.*, II, 331; *Commenta Lucani,* II, 331; *Adnotationes Lucani,* II, 339; Lucano en realidad habla de tres hijos, pero, como veremos, el último de los tres nació después del matrimonio con Hortensio, y por tanto era legalmente hijo de éste.

[92] Plut., *Cato minor,* 25.

[93] En el *Purgatorio,* como es conocido, Catón dice de su mujer que «Marzia piacque tanto a li occhi miei / mentre ch'i fui di là... / che quante grazie volse da me, féi» (*Purg.*, I, 85-87)*.

* Catón se refiere en palabras de Dante a su estancia en la vida terrena y dice: «Marcia fue tan grata a mis ojos mientras estuve allí, que accedí siempre a todas cuantas peticiones me hizo.» *[N. de la T.]*

pués de haber dejado a Catón (con el que se había casado alrededor del año 62 a.C.), en el 56 se casó con Hortensio, que entonces tenía sesenta años y le dio dos hijos. Y cuando Hortensio murió, en el año 50, dejándola viuda aún joven y rica, volvió a casarse con Catón. Cuando Apiano cuenta la noticia, comenta: a la muerte de Hortensio, Catón volvió a tomar a su mujer como si la hubiese prestado[94].

Historia singular, ciertamente, historia singular más allá de los problemas técnico-jurídicos (como veremos, en realidad inexistentes), en torno a los cuales los modernos intérpretes han exagerado, llegando incluso a sostener no hace mucho que Catón nunca se habría divorciado de Marcia y que ésta durante una determinada etapa de su vida habría tenido dos maridos. En otras palabras, el Derecho romano habría admitido la bigamia, si bien parece entenderse que sólo en la forma de diandria[95]. Hipótesis ésta, ya lo hemos dicho, absolutamente insostenible, no sólo y no tanto porque no encuentra apoyatura en ninguna fuente, sino, sobre todo, porque está en total y absoluto contraste con todas las fuentes en materia de matrimonio.

La forma jurídica en la que se enmarcó la realización del plan de Catón y Hortensio (como todos los acuerdos semejantes de los que hablaremos más tarde) fue en realidad muy simple. Como las fuentes muestran sin lugar a dudas, fue la secuencia de un divorcio y de un nuevo matrimonio (en el caso de Catón, seguido de un tercer matrimonio)[96].

La singularidad de la historia no se encuentra en sus

---

[94] Ap., *Bell. civ.*, II, 14, 9.

[95] Así, M. Salvadore, *Due donne romane*, ed. cit., págs. 21, 24 y *passim*.

[96] Así, hace poco (por otra parte, en el marco de una reconstrucción del asunto absolutamente desviada), I. Piro, *«Usu» in manum convenire*, Nápoles, Edizioni Scientifice Italiane, 1994, pág. 94. Descartada la hipótesis de la «cesión» (de la que hablan Estrabón y Apiano), Piro considera preferible la versión «menos inmoral» de Plutarco —según Piro, referida por éste como excepcional— según la cual al divorcio Marcia-Catón habrían seguido los dos matrimonios Marcia-Hortensio y, de nuevo, Marcia-Catón.

matices técnico-jurídicos; se encuentra más bien en la praxis social y, sobre todo, en la mentalidad que ésta revela y que, por otra parte, ha desconcertado bastante más a los modernos intérpretes que a los contemporáneos de Catón y a los romanos en general.

En efecto, el tono con el que las fuentes refieren el asunto es absolutamente normal, sin escándalo, sin sorpresa, sin reprobación y sin aspavientos. La única reacción negativa, narrada por Plutarco, fue al parecer la de César, que atacó con fuerza a Catón. Pero, prestemos atención, no por haber cedido a su mujer; lo que César censuraba a Catón era que la hubiese tomado de nuevo tras la muerte de Hortensio, porque con esto demostraba que el motivo de su comportamiento fue la avidez de dinero. «Si Catón tenía necesidad de su mujer —dice César—, ¿por qué cederla *(parachorein)*? Si no tenía necesidad de ella, ¿por qué volverla a tomar? En realidad, ya desde el principio, él había entregado *(hupheithe)* a su mujer a Hortensio, usándola como cebo, prestándosela *(echresen)* cuando ella era joven, para volver a tomarla después, cuando era rica»[97]. Pero Plutarco comenta que semejante acusación es infame. Habiéndose desencadenado la guerra civil (como sucedía en el año 49 a.C.), Catón, que estaba a punto de alcanzar a Pompeyo, se interesaba por que alguien se ocupase de sus hijos (que también eran hijos de Marcia)[98].

En definitiva, la acusación de César era producto de la enemistad política; y yo diría que precisamente esto la hace doblemente interesante. Ni siquiera los enemigos políticos de Catón le condenaron por el hecho en sí de haber cedido a su mujer. Evidentemente, la práctica, aun sin ser muy frecuente, era socialmente aceptable. Autores como Estrabón y Lucano la consideran perfectamente normal, llegando a decir, como hace Estrabón, que Marcia fue dada por Catón como esposa a Hortensio, según una antigua costumbre romana[99].

---

[97] Plut., *Cato minor*, 52.
[98] *Ibíd.*, 3.
[99] Estrab., *Geogr.*, XI, 9, 1.

En resumen, la historia de nuestro triángulo no causó tanto desconcierto a los romanos[100]. Sí ha desconcertado, y no poco, a los modernos intérpretes que, como sucede a menudo, al no ser capaces de concebir la existencia de una ideología y de unas costumbres familiares diferentes de las nuestras, la han quitado del medio considerándola una historia excepcional, fuera de lo común[101], y para explicarla no se les ha ocurrido nada mejor que atribuirla al carácter de sus protagonistas. Los tres, ya personas maduras, habiendo superado el romanticismo juvenil, tenían una visión moderada del matrimonio, entendiéndolo como institución que sirve para dar continuidad al Estado[102]. Pero, como es evidente, esta explicación no explica absolutamente nada. Prescindamos ya de la consideración de que en Roma el amor conyugal fuese siempre un amor moderado, recíproco respeto y solidaridad, y que nunca un romano hubiese soñado amar de otro modo a la propia esposa («está mal —decía Séneca— amar a la propia esposa como si fuese una amante»)[103]. Si nuestro «triángulo» hubiese sido tan excepcional, ¿cómo explicar que ninguna fuente se haga eco de esta excepcionalidad?

Tampoco convence, si bien se mira, la explicación según la cual Catón, siendo un estoico, habría puesto en práctica los preceptos estoicos en torno a que las mujeres fuesen compartidas[104]. Si hubiese sido ésta la motivación

[100] Lo que desde luego no significa que no causase conmoción. Quizá a causa de la notoriedad de los protagonistas o quizá especialmente porque Catón volvió a casarse con Marcia, el caso se hizo famoso hasta el punto de que en tiempo de Quintiliano, en las escuelas, los retores practicaban discutiendo *an Cato recte Marciam Hortensio tradiderit* («si Catón procedió correctamente poniendo a Marcia en manos de Hortensio»); o más genéricamente, *conveniatne res talis bono viro* («si semejante comportamiento es atribuible a un hombre de bien»). Cfr. Quint., *Inst. Orat.*, III, 5, 11, y X, 5, 15.

[101] Como lo demuestra lo que últimamente ha escrito al respecto I. Piro, *«Usu» in manum convenire, loc. cit.*, n. 11.

[102] Cfr. H. Gordon, «The Eternal Triangle», ed. cit., págs. 577-578.

[103] Fr. 85, en *Opera* (Haase). Cfr. Jeron., *Adv. Jovin.*, 1, 30.

[104] Así ya Malcovati, «Donne di Roma antica», *Quaderni di Storia romana, Istituto di Studi romani*, fasc. 8, 1 (1945). R. Flacelière *(op. cit.)* se limita a decir al respecto que la historia revela dos diversas concepcio-

de Catón, Plutarco probablemente la habría mencionado (y en cambio no se preocupa lo más mínimo de justificar el hecho); pero aparte de esto, las fuentes muestran claramente que no eran sólo los estoicos quienes en Roma «se cedían» a sus mujeres.

b) Una práctica social: la cesión del vientre. Vayamos así al problema en general, que interesa bastante más que el caso particular de Marcia. Los romanos, independientemente de que fuesen estoicos, no sólo acostumbraban a cederse a sus mujeres, casi prestándoselas (o dándoselas en alquiler, según la terminología de Ennio); además acostumbraban a cedérselas en el momento en que estas mujeres ya estaban embarazadas, exactamente igual que hicieron Catón y Hortensio.

El aspecto más interesante de la historia de Catón (casi siempre olvidado) se encuentra precisamente en el hecho de que Marcia, cuando fue entregada a Hortensio, estaba ya embarazada de Catón[105]. De la misma manera, por poner otro ejemplo, que Emilia, hija de Q. Emilio Escauro y de Metella (que después sería la cuarta esposa de Sila), estaba ya encinta cuando en el año 81 fue obligada por Sila, que hacía las funciones de padre para con ella, a divorciarse del marido y a casarse con Gneo Pompeyo. Más aún, y limitándonos al caso más famoso, Livia, casada con Tiberio Claudio Nerón, estaba embarazada de su hijo Druso (y ya era entonces madre de Tiberio) cuando Octaviano hizo que el marido se la cediera[106].

Un caso muy polémico este último. No porque se considerase inconveniente la cesión de una mujer encinta,

---

nes del matrimonio; la vieja, en la que sólo se casaban para procrear, y la nueva, en la que se exalta la monogamia en el amor conyugal. Posterior bibliografía en M. Salvadore, *Due donne romane*, ed. cit., págs. 13 y ss.

105 Algo que escapa totalmente a la consideración, entre otros, de I. Piro, *«Usu» in manum convenire*, ed. cit., y a M. Salvadore, *Due donne romane*, ed. cit., según el cual la historia de Marcia, como la de Turia, sobre la que volveremos, demostraría que los romanos no eran partidarios de la adopción, porque deseaban tener sus propios hijos (cfr. pág. 22).

106 Suet., *Tib.*, 4; Dión. Casio, *Hist.*, XLVIII, 44, 3; Vel. Pat., *Hist.*, II, 79, 2 y II, 94.

sino porque se dijo —alguien dijo— que Livia fue sustraída a Nerón por Octavio contra la voluntad de aquél. Dos breves referencias en Tácito —en contraste con todas las demás fuentes— aluden efectivamente a una imposición violenta por parte de Augusto[107]. Pero hay que decir que de la lectura del texto se deduce claramente el deseo de presentar una imagen dictatorial de Octavio[108]. La versión de Tácito es en definitiva una versión política de los hechos. En realidad Livia se casó con Octavio con el consentimiento de Tiberio Nerón, al cual además atribuyen las fuentes un papel activo en la celebración del nuevo matrimonio. Según Veleyo Patercolo, habría sido precisamente él quien habría *desponsa* Livia a Augusto, y *despondere* es un verbo técnico que expresa el prometer como esposa[109]. Por otra parte, escribe Dión Casio que Nerón «dio» a Livia como esposa a Augusto y la «dación» se indica con el verbo *ekdidomi;* de nuevo, un verbo técnico que significa entregar como esposa. Nerón entregó como esposa a Livia, escribe más exactamente Dión, como si fuese un padre[110]. Habría que haber dicho, siguiendo la regla general.

Así, también Catón había desempeñado un papel semejante en la decisión del matrimonio entre Marcia y Hortensio. En efecto, Filipo (el padre de Marcia) había puesto una condición al nuevo matrimonio. «Si Catón no se hallaba presente y no manifestase estar de acuerdo, él no entregaría a Marcia como esposa a Hortensio.» De nuevo, el verbo con el que se designa el prometer como esposa es un verbo técnico, *egguao*[111].

---

[107] Las dos referencias se encuentran, más específicamente, en Tác., *Ann.,* I, 10, 5 y 12, 6. En el mismo sentido, un pasaje de Suetonio, donde puede leerse que Augusto *abduxit Liviam* (Suet., *Aug.*, 62, 2); pero por otra parte, el mismo Suetonio escribe que Nerón *Augusto concessit* a su esposa *tunc gravidam* (Suet., *Tib.*, 4, 3).

[108] M. Flory, «Abducta Neroni Uxor: the Historiographical Tradition on the Marriage of Octavian and Livia», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 118 (1988), págs. 343 y ss.

[109] Vel. Pat., *Hist.*, II, 79, 2 y 94, 1.

[110] Dión Casio, *Hist.*, XLVIII, 44.

[111] Plut., *Cato minor*, 25, 5.

¿Se trata de rarezas de aristócratas e intelectuales? Tal vez. Pero las fuentes parecen desmentirlo.

Para empezar, Plutarco escribe que «el marido romano, en caso de tener un número suficiente de hijos y, si otro que deseaba tenerlos lo convencía, se separaba de su mujer, conservando la potestad de dejársela a éste o de recuperarla de nuevo. Lo espartano en cambio era que mientras que la mujer permanecía en su casa, y se mantenían todos los derechos propios del matrimonio, permitía que aquel que le había convencido compartiese con él a su mujer con la finalidad de tener hijos comunes con ella»[112].

En otras palabras, los romanos (cuando decidían considerar las otras exigencias de la procreación) se cedían unos a otros en calidad de esposas a las mujeres fértiles. Séneca, en el *De beneficiis*, cuando hace la relación de los servicios que los amigos se prestan ente sí, recuerda el «préstamo» de las esposas; si bien lo señala como un caso de exceso de disponibilidad. En cualquier caso confirma de modo evidente que se trataba de una realidad bastante extendida[113].

Dos testimonios importantes que —podría objetarse— tal vez sólo hiciesen referencia a una costumbre de la aristocracia. Es indiscutible que la práctica de «cederse» a las esposas, en cuanto vinculada al deseo de estrechar alianzas sociales y políticas, estaba difundida sobre todo entre las clases altas. Ahora bien, el deseo de estrechar alianzas se insertaba, como hemos visto, en un modo de pensar generalmente compartido, según el cual la reproducción debía desarrollarse de acuerdo a intereses que no sólo eran individuales o familiares, sino que debían conformarse a los de la ciudad. Ésta es, en definitiva, la mentalidad que subyace en el discurso de Hortensio cuando habla de la necesidad de evitar, de un lado, que una mujer fértil permanezca inactiva y, de otro, que engendre demasiados hijos para un solo hombre.

En Roma había por tanto una estrategia reproductiva

[112] Plut., *Lycurgus-Numa*, III, 1-2.
[113] Sen., *De benef.*, I, 9, 3.

que conciliaba planificación familiar y planificación ciudadana. Los artífices de la misma eran obviamente los hombres, mientras que las mujeres eran instrumento aquiescente. Pero veamos ahora algún ejemplo de esta planificación.

Como claramente se desprende de un tipo de fuentes, con demasiada frecuencia ignoradas por los historiadores —las fuentes jurídicas—, los maridos romanos se preocupaban a menudo, en previsión de la muerte, de favorecer el matrimonio de sus viudas. Con esta finalidad adoptaban en sus testamentos disposiciones que algunas veces suscitaban delicadas y complejas cuestiones hereditarias. Concretamente, estas disposiciones pretendían favorecer el matrimonio de sus viudas, estableciendo ventajas para éstas cuando tuviesen otros hijos del nuevo matrimonio.

Así pues, aun después de su muerte (y no en vida, como Catón) estos desconocidos maridos —que no eran ni poderosos ni extravagantes intelectuales— se preocupaban de evitar que sus viudas desperdiciasen su residual capacidad reproductora. De entre todos los casos, hay uno especialmente significativo. Un marido (nos situamos en la época de Adriano) había dejado a su mujer una parte de sus bienes, con la condición de que se volviese a casar y diese hijos al nuevo marido. Pero, después de hacer esta disposición, el marido se divorció de la mujer, la cual tras contraer nuevas nupcias tuvo un hijo con el nuevo marido. Luego, otra vez divorciada, la mujer volvió a casarse con el primer marido. Cuando éste murió, se planteó el problema: ¿era válida, o no, la disposición testamentaria a favor de la mujer? Planteado el caso a Juliano, se resolvió del siguiente modo: no se había cumplido la condición a la que el marido había sometido el legado. En efecto, la condición era que la mujer tuviese hijos después de la muerte del marido, y no en vida de éste[114].

Segundo ejemplo. También se lee en el Digesto (del caso habla Ulpiano) acerca de un marido que había dejado a su mujer el usufructo de una parte de sus bienes, con

[114] Dig., 35, 1, 25 *(Julianus).*

la cláusula de que, si tenía hijos, ella sería la propietaria de estos bienes[115]. Más aún, en el siglo II escribe Pomponio: «Es de interés público preservar la dote de las mujeres. Es necesario que a las mujeres se las provea de dote para procrear y llenar de hijos la ciudad.» ¿A qué dotes se refería Pomponio? Evidentemente, a las de las viudas y divorciadas, que, al quedarse sin dote, tendrían más dificultades para volverse a casar[116].

Como si las mujeres con capacidad para engendrar constituyesen una especie protegida, el Derecho se preocupaba de que pudiesen ejercer su función cívica; y al parecer las mujeres romanas aceptaban de buen grado formar parte de esta especie. Hasta el punto de que cuando no se encontraban en condiciones de desarrollar su tarea, consideraban normal que otra, que sí estaba en condiciones de desarrollarla, las sustituyera.

Como recuerda Agustín (aunque sus palabras deban ser interpretadas con cierta cautela), «a los antiguos les estaba permitido, con el consentimiento de la esposa, tomar otra mujer de la cual tendrían hijos comunes». ¿Comunes con quién? Evidentemente, con el anterior marido de la otra mujer, del cual ésta ya se encontraba embarazada. «Estos hijos —continúa Agustín— nacidos del coito y del semen del marido *(del marido anterior, evidentemente)* quedaban así sometidos al poder del otro *(del nuevo marido)*»[117].

En consecuencia Agustín no alude, como se afirma a menudo, a una concubina destinada a colocarse junto a la esposa estéril; alude a una «cesión» como la de Marcia: la cesión de la propia mujer embarazada a otro hombre, el cual se convertía en el nuevo marido. Cesión que, dice Agustín, se realizaba con el consentimiento de la esposa estéril; y de alguna manera Agustín tenía razón. Veamos, a través de la historia de Turia, cómo y de qué manera.

---

115 Dig., 22, 1, 48 *(Ulpianus)*.

116 Dig., 24, 3, 1 *(Pomponius*, 15 *ad Sabinum)*. Sobre lo entregado a los amigos para que éstos se casasen con sus viudas, *vid.*, M. Humbert, *Le remariage à Rome*, Milán, Guffrè, 1972.

117 Agust., *De bono coniugali*, 15. Las explicaciones en cursiva son mías.

c) *Turia, que no fue vientre.* Turia murió a principios de nuestra era, hacia el año 4 d.C., en plena época augústea. Sabemos de ella, de los principales acontecimientos de su vida, de su carácter, del amor por su marido, gracias a su *laudatio*, es decir, a las palabras de alabanza pronunciadas por su marido con ocasión de la muerte de ella y que están inscritas en su tumba[118].

«Son raros —dice el marido de Turia— los matrimonios tan duraderos que terminan con la muerte, y no con un divorcio. A nosotros nos ha tocado la suerte de que el nuestro durase treinta y un años, sin que nunca haya habido un solo agravio.» Y efectivamente, leyendo lo que viene a continuación, no cabe duda de que el marido de Turia no tenía nada que reprocharle. Turia había sido casta, respetuosa, amable, hacendosa, aplicada en el bastidor, religiosa sin excesos, modesta en el adornarse y vestirse. Aun colaborando con su marido en la administración, había confiado a éste la gestión del patrimonio que recibió de sus padres; había realizado obras benéficas, ayudando a parientes pobres y a personas que se encontraban en dificultades. En definitiva, había demostrado que poseía al más alto nivel todas las virtudes consagradas de la matrona romana, e incluso algunas más. Porque Turia había realizado gestos de extraordinario coraje y nobleza. «Durante mi clandestinidad, recuerda su marido, me procuraste con tus joyas la máxima ayuda. Para que pudiese llevármelas, renunciaste a todo el oro y a las perlas que te

[118] *Laudatio quae dicitur Turiae*, en *Fontes Iuris romani antiqui*, III (*Negotia*), Florencia, 1953, págs. 209 y ss. El texto ha sido traducido al francés y comentado por M. Durry, *Eloge funèbre d'une matrone romaine (Éloge dit de Turia)*, París, Les Belles Lettres, 1950, y en italiano por L. Storoni Mazzolani, *Una moglie*, Palermo, Sellerio, 1982, págs. 72 y ss. Entre los muchos problemas que plantea, *vid.* entre otros, M. Lemosse, «A propós de la Laudatio Turiae», en *Bulletin of the Institute of Classical Studies at the University of London*, 30 (1983), págs. 85 y ss.; L. Peppe, *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana*, ed. cit., págs. 70 y ss. (que saca a la luz correctamente los elementos que en el trasfondo de este asunto recuerdan a la de Marcia, Catón y Hortensio); y por último D. Flach, *Die sogenannte Laudatio Turiae*, Darmstadt, Wissenschaftliches Buchgesell., 1991.

ponías, y has hecho menos desgraciado mi exilio procurándome esclavos, dinero, provisiones, sorteando con astucia a los guardianes del enemigo.»

Turia había salvado por tanto la vida del marido, y no sólo por medio de las ayudas económicas. Despreciando los peligros a los que esto la exponía, había intercedido valientemente por él, por su vuelta y por su reincorporación y, cuando finalmente volvió la paz, había regresado a la vida de siempre, devota y feliz. Sólo hubo un problema. Un gran disgusto del que Turia no lograba sobreponerse. A su marido, a quien tanto había dado, no había conseguido darle un hijo. No había conseguido llegar a ser «un vientre» *(venter)*, esto es, como veremos en seguida: una mujer embarazada; y cuando supo que ya no podía tener esperanzas, había alcanzado la más alta medida de su nobleza: «Desesperando de la posibilidad de dar a luz un hijo —de nuevo es el marido quien habla—, sintiendo dolor porque yo, teniéndote como esposa y perdida toda esperanza de descendencia, sufriese por quedarme sin ella, tú me hablaste de divorcio *(te divertio elocuta est)*; te ofreciste a abandonar el hogar a la fecundidad de otra mujer, con el único objetivo (puesto que nos entendíamos perfectamente) de procurarme tú misma un enlace digno de mi posición. Afirmaste que compartirías los hijos que naciesen, como si fuesen tuyos, y que no harías dividir el patrimonio —hasta entonces indiviso— sino que lo dejarías siempre a mi disposición y que, sólo si yo estuviese de acuerdo, conservarías la administración del mismo. No tendrías nada exclusivamente tuyo, me guardarías afecto y observarías los deberes de una hermana, de una suegra.»

Pero el marido de Turia había rechazado la propuesta de su esposa. ¿Cómo renunciar a ella? ¿Por qué considerar el fin de un matrimonio que Turia había defendido con tanta tenacidad durante los años de su exilio? Sólo la muerte los separaría, había dicho el marido, y durante el curso de esta apasionada manifestación de devoción conyugal, no dejó de revelar un aspecto de sana racionalidad y de legítimo apego a la calidad de su vida. Nunca jamás, dijo él, se le había ocurrido cambiar «lo cierto por lo in-

cierto» *(certa dubiis)*. En resumen, dejar una mujer perfecta, como Turia, para casarse con una mujer cuya virtud nadie garantizaba.

Pero vayamos, más allá de los sentimientos de los protagonistas, a tratar de comprender cuál sería el encuadre jurídico del proyecto de Turia (que por otra parte, no se realizó, como hemos visto, debido a la oposición de su marido). ¿Qué papel pensaba asumir Turia, concediendo el divorcio a su marido, pero proponiéndose a la vez permanecer unida a él, aparte de por vínculos matrimoniales, por un afecto (y por una presencia, habría que decir) de hermana o de suegra? ¿A qué se refería exactamente al decir que consideraría como suyos a los hijos de la nueva esposa, definidos como hijos comunes?

Como puede intuirse, ha habido más de una interpretación[119]. Pero tal vez se pueda proponer una nueva. Quién sabe, quizá en el pensamiento de Turia estaba que el marido contrajese un matrimonio a término, destinado a disolverse en cuanto la nueva esposa hubiese cumplido su deber; quizá Turia pensaba que el marido pudiese sustituirla durante un cierto tiempo por una mujer fértil (y, tal vez, ya embarazada) que, una vez extinguida su tarea, se alejase discretamente, devolviéndole no sólo al marido, sino también a los hijos que Turia habría considerado también suyos («comunes»).

Obviamente, sólo se trata de una hipótesis; pero ubicada dentro del cuadro de las estrategias reproductivas de la aristocracia, es una hipótesis no exenta de cierta consistencia. En cualquier caso, responde a la misma lógica que explica la historia ejemplar de Marcia, la lógica según la cual a una mujer fértil se la hacía «circular», por llamarlo así, de tal manera que su capacidad reproductiva fuese utilizada del modo más racional; por regla general, cuando ya era *venter*.

d) *Normas jurídicas para el control de los vientres*. En Roma —ya lo hemos dicho— a una mujer embarazada se

---

[119] *Vid.* recientemente, con bibliografía, M. Salvadore, *Due donne romane*, ed. cit., págs. 21 y ss.

la denominaba con el término *venter*, un término técnico sobre cuyo significado hay que hacer algunas aclaraciones[120].

Venter es en primer lugar el feto que se encuentra en el vientre materno. Para desheredar a un *nasciturus*, el *paterfamilias* romano usaba la fórmula *venter exhaeres esto* («que el vientre no sea heredero»)[121]; y por metonimia, de nuevo en el lenguaje jurídico, también la mujer era *venter*. El continente por el contenido; y sobre aquél, como sobre el contenido, el marido ejercía un poder absoluto, incluso después de un eventual divorcio o incluso después de la muerte.

Si un marido se divorciaba de su esposa encinta, o si moría dejándola embarazada, el derecho se ocupaba de impedir que la mujer abusase de su posición de contenedora.

Así se ocupaba en primer lugar de impedir que abortase nombrando un *curator ventris;* pero se ocupaba también de impedir que la mujer fingiese ser *venter,* es decir, que fingiese un embarazo o un parto inexistente, y que sustituyese a un recién nacido. Con esta finalidad, el Edicto del pretor urbano (que se formó a partir del siglo III a.C., y que fue codificado —es decir, permaneció ya sin modificaciones— en el 130 d.C., por voluntad de Adriano)[122] preveía, en el capítulo XII, una profusa serie de controles sobre el *venter*[123]. «Si después de la muerte del marido, una mujer se declara encinta, deberá manifestarlo, en el mes siguiente a la muerte, a quienes tienen derecho o a sus representantes, para que si éstos lo desean envíen mujeres *quae ventrem inspicient*... La mujer parirá en la casa de una ma-

[120] Sobre el tema, *vid.* Y. Thomas, «Le "ventre". Corps maternel, droit paternel», en *Le genre humain*, 14 (1986), págs. 211 y ss.

[121] Dig., 28, 3, 3, 5 *(Ulpianus).*

[122] En esa fecha, por obra del jurista Salvio Juliano, el Edicto que hasta entonces había surgido de los pretores al comienzo del año de su mandato, y en el que durante siglos anunciaban los remedios procesales que se concederían, se convirtió en *Edictum perpetuum*, es decir, inmodificable. Puesto que, como sabemos, el *ius honorarium* nacía de los remedios que los pretores prometían en el Edicto, esta codificación significó el fin de su actividad creadora. Pero lo que interesa ahora es sólo poner de relieve que en el Edicto se encontraban las normas sobre el control del *venter*.

[123] Cfr. O. Lenel, *Das Edictum Perpetuum. Ein Versuch zu seiner Wiederstellung*, III, reim. Scientia, Aalen, 1985, págs. 312 y ss.

trona honesta que yo escogeré. Treinta días antes de la fecha en que calcule parir, la mujer lo dará a conocer a quien tenga derecho o a sus representantes, para que éstos envíen a los «guardianes del vientre» *(ut mittant qui ventrem custodiant)*. La habitación de la parturienta tendrá una sola puerta de acceso. Si existen más, deberán ser cegadas, poniendo tablas en los dos lados. Harán guardia ante la puerta tres hombres libres y tres mujeres libres. Cuando la mujer entre en la habitación o salga de ella, por ejemplo para trasladarse al baño, los guardianes, si quieren, podrán inspeccionar el local. Del mismo modo registrarán *(excutiantur)* a todos los que entren en el local. Cuando comiencen los dolores, que la mujer lo anuncie a quienes tengan derecho o a sus representantes para que puedan asistir al parto... En total, no podrán entrar en la habitación más de diez mujeres libres, incluidas dos comadronas, y no más de seis esclavas. Todas estas mujeres serán inspeccionadas: se asegurará así que ninguna de ellas se encuentra embarazada. En el local se colocarán, como mínimo, tres lámparas, porque la oscuridad es propicia para la sustitución de los recién nacidos. El recién nacido será criado en casa de la persona que el padre señale. Si el padre no hubiera previsto nada al respecto, o si la persona encargada lo rechazase, yo —el pretor—, después de una investigación determinaré el lugar de su educación. Aquél en cuya casa sea criado lo dejará ver [¿a la madre?] tres veces al mes, hasta que cumpla tres meses de edad. De los tres a los seis meses, lo dejará ver una vez al mes; después, una vez cada dos meses hasta que cumpla un año; desde un año hasta que sepa hablar, una vez cada seis meses.»

No parece que el carácter absoluto del poder de un marido sobre el *venter* (entendido como contenido y como continente) requiera más pruebas. Pero lo que sí requiere algún comentario, y vale la pena poner de manifiesto, es el aspecto publicístico de la tutela de este poder, claramente revelado por la intervención de la misma persona del pretor en el curso del embarazo.

En efecto, yo creo que la valoración de este aspecto publicístico contribuye, y no poco, a comprender en toda

su dimensión la historia de Marcia, Catón y Hortensio, así como todas las demás historias, más o menos conocidas, algunas de las cuales ya han merecido nuestra atención. En otras palabras, y más en general. Para entender las características del matrimonio romano, al menos hasta la época de los Antoninos, yo creo que hay que desprenderse de ideas anacrónicas como lo son, con referencia a aquella época, la idea de «pareja» y la de «amor» aplicado al matrimonio.

Para entender el matrimonio romano hay que afrontar la visión del matrimonio como acuerdo-alianza entre dos familias, concluido por razones que podían ser económicas, sociales o políticas (cuando no se daban todas ellas a la vez) y por el deber *civico* de organizar, en el marco de estos acuerdos, una ordenada y racional reproducción de los grupos familiares.

Efectivamente, sólo desde esta óptica puede comprenderse por qué, si se planteaba la situación, los maridos, como buenos ciudadanos, podían tomar la decisión de ceder a sus esposas cuando éstas eran *ventres:* úteros colmados, en definitiva, prestos a entregar un hijo a aquél a quien como *ventres* eran cedidas de acuerdo con una práctica que para los maridos (el cedente y el cesionario) comportaba dos ventajas adicionales. Como el cesionario era normalmente un amigo o un aliado político, la cesión del *venter* —gracias a la comunidad de hijos— conseguía además la finalidad de consolidar las relaciones de amistad y de alianza política entre dos familias. Y a su vez, las alianzas familiares consolidaban el Estado, como ya recordara Hortensio a Catón para convencerlo de que debía entregarle como esposa a una de sus mujeres: «una comunidad de herederos entre hombres valiosos —había dicho a su amigo— haría aumentar la virtud en sus familias y el estado se hallaría sólidamente cimentado sobre sus alianzas familiares»[124].

¿Y las mujeres? Las mujeres, como buenas ciudadanas, aceptaban desarrollar esta función. Las historias comple-

[124] Plut., *Cato minor*, 25.

mentarias entre sí de Marcia y Turia son, diría yo, la mejor prueba de ello. Por un lado, Turia, más realista, llega a ofrecer a su marido la posibilidad de hacerse de lado para permitir que éste satisfaciese su deseo de paternidad. Por el otro lado, Marcia, que casándose de nuevo con Catón después de haberse convertido en la viuda libre y rica de Hortensio, muestra claramente que no considera ningún ultraje el acuerdo entre los dos hombres. Pero tratemos ya de concluir.

La relación y la integración entre fuentes literarias y fuentes jurídicas, dejando aparte la anécdota del triángulo Marcia-Catón-Hortensio, así como los análogos episodios de personajes ilustres, otorga a estos episodios una dimensión histórica. Esta dimensión permite poner de manifiesto la difusión (aunque obviamente, no masiva) de una práctica social en absoluto irrelevante a los efectos de comprender la estructura familiar romana[125]. Pensando en esta práctica, un historiador del Derecho francés ha dicho que los romanos habían inventado la adopción prenatal[126]. Sin embargo, la terminología utilizada por las fuentes, aparte de plasmar los hechos, también sugiere otro paralelismo. A falta de más sofisticadas tecnologías, los romanos habían inventado una práctica que permitía alcanzar los resultados que hoy se alcanzan con los úteros de alquiler. Cuando consideraban útero a la misma mujer embarazada.

Con una distancia de siglos, desde el momento en que fue propuesto el modelo de la mujer silenciosa, Marcia y Turia demuestran con su vida y con su rendición con cuán-

[125] Interesantísimo a los efectos de este estudio, es también un pasaje de Suetonio sobre la vida de Otón (Suet., *Otho*, 3): Otón recibe *(demandata interim)* a Popea de Nerón, que se la había quitado *(abducta)* a su marido (entiéndase, que la había recibido del marido); Otón la lleva a casa y celebra un falso matrimonio *(nuptiarum specie)*, pero después, puesto que se enamora de ella, se niega a devolverla, no sólo a los enviados del emperador, sino al mismo Nerón que en vano espera ante la puerta, rogando, suplicando y amenazando, y que sólo enviando a Otón a Lusitania consigue recuperar a Popea.

[126] Y. Thomas, «A Rome, pères citoyens et cité des pères (II siècle avant J.C.)», en Lévi-Strauss y J. Duby (eds.), *Histoire de la famille*, ed. cit., pero sobre todo «*Le "ventre"*», ed. cit., págs. 211 y ss.

to celo las mujeres romanas, a pesar de las posibilidades que los nuevos tiempos ofrecían y que desde luego muchas mujeres explotaban, continuaron ajustándose al antiguo modelo, asumiendo el papel de custodiadoras de los valores que lo inspiraban.

Por encima de la diversidad de sus episodios personales, Marcia y Turia constituyen dos de los ejemplos más significativos de cómo interpretaban las mujeres la consigna del silencio. No al pie de la letra, por supuesto. No en el sentido de no pronunciar palabra; sino en el sentido (no menos gravoso, por otra parte) de no intervenir ni inmiscuirse en las decisiones que, primero sus padres y después sus maridos, tomaban por ellas; y aquí hay que incluir, como hemos visto, las decisiones fundamentales de su vida: sus matrimonios, sus divorcios, su maternidad.

Para las mujeres de esta época, respetar la consigna del silencio significaba adecuarse a las decisiones de los hombres, si se permite la antítesis, «obedeciendo espontáneamente»; obedeciendo, en definitiva de buen grado, sin que apenas tuvieran que decírselo, considerando obvio y obligado colaborar a la consecución de los planes y de los proyectos familiares y políticos que entretejían padres y maridos utilizándolas como piezas de cambio en un juego del que ciertamente incluso ellas mismas se beneficiaban a veces. Pero que, en cualquier caso (salvo raras excepciones que, como tales, no nos interesan), ellas no habían ni decidido ni contribuido a decidir.

En resumen, el silencio de Marcia y Turia no es ya el silencio de Tácita, a quien se había cortado la lengua, o el de Angerona, atada y amordazada. No es un silencio obligado, impuesto por la fuerza. Es, otra vez y siempre, el silencio de dos mujeres que habían hecho suyo el modelo, que lo habían interiorizado, que creían en él y que procedían a interpretarlo.

Una rebelde: Clodia-Lesbia

Hacia los mismos años en que Marcia y Turia presentaban dos brillantes ejemplos de observancia, entre las mu-

jeres que por el contrario se negaban a aceptar las normas —de las que ni siquiera conocemos el nombre, pero que sin duda existieron— destaca una mujer que llegó a ser celebérrima: Clodia, que pasó a la historia con el nombre de Lesbia, como la llamó Catulo, que la amó con desesperación y la cantó con este nombre.

a) *Historia de Clodia.* Clodia era hermana de Clodio, ex tribuno y jefe de un grupo que apoyaba violentamente la política de los populares y, en particular, la de César[127].

De su vida sabemos poco con certeza, poco más que alguna fecha. Para empezar, el año de su nacimiento, el 94 a.C. Después, el año de la muerte de su padre, el 76 a.C., una fecha que nos interesa porque permite conocer que Clodia se casó relativamente tarde para las costumbres de la época; en efecto, cuando murió su padre, aún estaba soltera y es de suponer que no porque le faltasen pretendientes. Clodia era bella, el resplandor de sus ojos era tal que amigos y enemigos la llamaban *Boopis,* «grandes ojos» (el sobrenombre de Hera, la esposa de Zeus)[128].

Aparte de esto, ¿qué sabemos de ella? Que en el año 63 es la esposa de Quinto Cecilio Metelo Celere, destacado hombre político que se convertirá en cónsul en el 60 y morirá en el 59. Dos años más tarde tiene lugar la fecha del encuentro entre Clodia, que entonces tenía treinta y tres

---

[127] L. Schwabe fue quien, en el año 1862, identificó a Lesbia con Clodia. La discusión que se planteó a continuación está sintetizada en M. Schuster, «Valerius (Catullus)», en *Pauly Wissowa Real Encyclopäedie,* 7 A (1948), 2.358-2.360. Puesto que Clodio tenía dos hermanas, hay quien sostiene que no existen elementos suficientes para saber cuál de las tres era exactamente la amada de Catulo (cfr. T. P. Wiseman, *Catullan Questions,* Leicester, Leicester University Press, 1969, págs. 50 y ss.); pero este planteamiento ha quedado aislado. En cualquier caso, *vid.* sobre este punto M. Skinker, «Clodia Metelli», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 113 (1983), págs. 273 y ss. *Vid.* también, para una recopilación de las obras modernas que representan al personaje, T. P. Wiseman, «Clodia. Some Imaginary Lives», en *Arion,* nueva serie, 2 (1975), págs. 96 y ss.

[128] Cfr. Cic., *Ad Att.,* 2, 9, 1; 2, 12, 2; 2, 14, 1. Literalmente *boopis* significa «de los ojos de ternera».

años, y Catulo, casi diez años más joven que ella[129]. Y es precisamente Catulo una de las fuentes que tradicionalmente ha servido de base para comprender algo sobre ella, sobre su modo de vivir. Pero Catulo estaba locamente enamorado de Clodia y en la misma medida locamente celoso; sintiéndose traicionado, la amaba y la odiaba al mismo tiempo, como dice uno de sus célebres versos *(odi et amo)*. No era, y no es por tanto, una fuente objetiva.

Éste es el problema cuando se trata de Lesbia. Pocas veces las fuentes son tan descaradamente tendenciosas. Poco importa si por amor, como en el caso de Catulo, o por otras razones (sobre todo, por razones políticas), como en el caso de Cicerón, el otro hombre que nos habla de ella. Pero después volveremos a Cicerón.

Comencemos ahora por Catulo. Nos planteamos un problema preliminar. ¿Podemos creer la narración de su amor? Dicho de otro modo, lo que cuenta Catulo ¿es un verdadero amor o —como algunos sostienen— son sus versos el fruto de una imaginación poética que describe el objeto del amor, reproduciendo los modelos literarios?

Los que apuestan por la segunda hipótesis sostienen como lógica consecuencia que es imposible reconstruir el carácter de Lesbia sobre la base de sus poesías[130] *. Pero yo creo que, si acaso se debe desconfiar de Catulo, no es porque él no describa un amor auténtico. Catulo no es fiable más bien porque es un enamorado que no consigue entender a la mujer que ama.

---

129 Aunque Jerónimo sitúa su nacimiento en el año 87, y su muerte en el 57, parece más probable que naciera en el año 84 y muriese en el 54, a los treinta años (como dice también Jerónimo); en efecto, en su obra hay algunas referencias a acontecimientos que se produjeron en el año 55.

130 En torno al problema, con posturas diferentes, *vid.* P. Fedeli, «Donne e amore nella poesia di Catullo», en *Atti I Convegno «La donna nel mondo antico»*, por R. Uglione (Turín, 21-23 de abril de 1986), Turín, Regione Piemonte, 1987, págs. 125 y ss., y M. Skinner, «Clodia Metelli», ed. cit., págs. 274-275.

* *Vid.* el reciente estudio de J. C. Fernández Corte, «Catulo y los poetas neotéricos», en C. Codoñer (ed.), *Historia de la literatura latina*, Madrid, Cátedra, 1997; especialmente sobre Lesbia, pág. 110 y págs. 117-118. *[N. de la T.]*

Es cierto que Clodia debía de ser una mujer difícil de comprender; demasiado difícil quizá, no sólo para Catulo y para algún otro hombre de su época, sino incluso para muchos hombres bastante más próximos a nosotros en el tiempo. Precisamente por esto, porque no consiguió entenderla, es por lo que Catulo insulta a Clodia, describiéndola en ocasiones como una mujer desenfrenada, situada en los límites de la depravación. Clodia es por tanto un *topos*, pero no necesariamente literario. Es el estereotipo, hondamente enraizado en la mentalidad masculina, de la mujer que, al afrontar una relación, rechaza o desilusiona cualquier pretensión de exclusividad.

La historia que se desprende de las poesías de Catulo es la historia de un amor que es, a la vez, continua incomprensión; pero que, a pesar de esto, o quizá por esto precisamente, hace vivir a sus protagonistas momentos de intensísima pasión. Por ejemplo, la que se describe en el celebérrimo canto de los mil besos:

> Vivamos y amémonos, Lesbia mía,
> despreciando todas las críticas de los viejos.
> Los soles que se esconden volverán a salir.
> Pero cuando nuestra breve luz se haya ido,
> tendremos que dormir una noche plena y sin final.
> Dame mil besos, luego ciento, luego otros mil,
> después, cien más, luego otros mil besos...[131] *.

A veces es Lesbia la que pide estos besos, la que quiere que Catulo le haga saber cuántos serán suficientes para saciarlo:

> Me preguntas, Lesbia, cuántos besos tuyos
> serían suficientes para colmarme y que sobren.
> Un número tan grande como las arenas de Libia
> [...]

[131] Cat., *Carm* 5. Sobre el orden de los cantos de Catulo, *vid.* entre otros, C. P. Segal, «The Order of Catullus Poems 2-11», en *Latomus,* 27 (1968), págs. 305 y ss.

* El texto original dice: «...rumoresque senun severiorum omnes unius aestimemus assis...», es decir, «que nos importe un as lo que digan los más viejos». El as era la libra de doce onzas, que fue la primera moneda de los romanos; se hace referencia a ella por su escaso valor. *[N. de la T.]*

o como las estrellas que cuando la noche calla
contemplan los furtivos amores de los hombres[132].

Pero con la pasión se alterna la frialdad, los abandonos, los distanciamientos que a veces parecen definitivos.

Desgraciado Catulo, deja de hacer tonterías
y lo que ves que se perdió, dalo por perdido.
Brillaron para ti en otro tiempo luminosos soles
cuando acudías adonde te llamaba una muchacha
amada como ya ninguna será amada.
[...]
No persigas a la que huye...
Adiós, niña mía, Catulo ya no cede,
ya no te irá a buscar, ni te hará ruegos que rechazarías[133].

Pero los propósitos no duran mucho tiempo. Aun consciente de lo que él define como los delitos de Lesbia, Catulo continúa amándola.

Hasta tal punto, Lesbia ha llegado mi alma por tu culpa,
y de tal manera se perdió por su misma fidelidad,
que ya no podría sentir aprecio por ti,
aunque intentases ser la mejor de las mujeres,
ni podré dejar de amarte, hagas lo que hagas[134].

No sabemos cuántas veces, no sabemos con qué frecuencia se suceden reconciliaciones, juramentos, esperanzas. Se ignora en qué momento Catulo traduce, pensando en Lesbia, aquella poesía que, más que ninguna otra, expresa el poder invencible del amor, la oda quizá más célebre de Safo[135] *.

---

132 Cat., *Carm.*, 7.
133 Cat., *Carm.*, 8.
134 Cat., *Carm.*, 75.
135 Saph., fr. 31 Lobel-Page.

* *Vid.* de nuevo, J. C. Fernández Corte, *op. cit.*, pág. 118: «Catulo nombra a su amada con el nombre de la poetisa de Lesbos, transfigurando así en literatura la existencia cotidiana... repensamiento de la realidad cotidiana a través de las palabras de otro en un acto creador que encontrará el reconocimiento literario y real que se merece en su receptor.» *[N. de la T.]*

Sentado frente a ti, mirándote y oyéndote
cuando dulcemente ríes,
siento que me falta el sentido.
Frente a ti, Lesbia, contemplándote
mi voz se resiste a salir,
mi lengua se vuelve torpe,
un fuego se extiende por todos mis huesos,
un ruido interior aturde mis oídos
y mis ojos se envuelven en tenebrosa noche[136] *.

Lo cierto es que Lesbia, no se sabe cuántas veces, después de abandonar a Catulo, vuelve con él. A veces lo insulta y Catulo ve en los insultos una prueba de amor[137]. A veces descarga feroces invectivas contra él en presencia de su marido, ¿quizá para tranquilizarlo?, ¿quizá para reírse de él?). Y Catulo continúa alabando a Lesbia, su belleza[138]. Pero el suyo es un amor envenenado.

Odio y amo
Me preguntas por qué, y no sé explicarlo
Pero siento que es así y me tortura[139].

Y es en estos momentos, cuando cree que el amor se ha terminado definitivamente, cuando está decidido a hacerlo terminar también dentro de sí, cuando Catulo lanza la más terrible de las invectivas:

Que se complazca ampliamente en sus trescientos amantes.
Que los abrace a todos a la vez, aunque no ame a ninguno.
Que les reviente las entrañas.
Pero que no piense como antes en mi amor.
Por su culpa ha muerto, como al borde de un prado
la flor, cuando el arado la arrasó al pasar[140].

---

[136] Cat., *Carm.*, 51.
[137] Cat., *Carm.*, 83 y 92.
[138] Cat., *Carm.*, 86.
[139] Cat., *Carm.*, 85.
[140] Cat., *Carm.*, 11.

* En los dos primeros versos, Catulo se siente un dios contemplando a Lesbia: *Ille mi par esse deo videtur, / ille si fas est, superare divos. [N. de la T.]*

Pero son momentos en los que no es creíble. Como cuando describe a una Lesbia dispuesta a cualquier aventura en el bullicio y la miseria de las tabernas.

Aquella muchacha que se escapó de mis brazos,
amada por mí como ninguna será amada jamás,
por quien yo libré tan grandes batallas
se sienta ahí con vosotros.
Todos, como nobles, le hacéis el amor y en realidad sois
[indignos[141].

Una Lesbia increíble, un estereotipo tan banal que desconcierta.

A aquella Lesbia a la que he amado
más que a ninguna otra y más que a mí mismo,
es fácil encontrarla en cualquier esquina, en cualquier ca-
[llejuela
manteniendo relaciones con todos los hijos
del gran padre Remo[142].

Sin embargo, ha habido quien ha creído que Lesbia era tal y como la describe Catulo. Aún no hace muchos años (y, a veces, incluso hoy) en la mayoría de las publicaciones, Lesbia aparece como una mujer lujuriosa, inmoral, ávida de placer y de poder[143]. Alguno incluso (es sólo un ejemplo) ha llegado a verla como una «mujer vampiro», una mujer que «necesitaba las traiciones como el aire, que engañaba al marido con el amante... y al marido y al amante con cualquier pisaverde. Angustiaba a todos, en ocasiones con su odio, más aún con su amor, reservándose el privilegio de cada infidelidad, buscando ansiosamente los abandonos, los rechazos, los definitivos olvidos»[144].

---

141 Cat., *Carm.*, 37.

142 Cat., *Carm.*, 58.

143 *Vid.*, por ejemplo, J. P. V. D. Baldson, *Roman Women. Their History and Habits*, Londres, The Bodley Head, 1962, págs. 214 y 226, o D. Tudor, *Femei vestite din lumea antica*, Bucarest, 1972, trad. ital. *Donne celebri del mondo antico*, Milán, Mursia, 1980, págs. 145 y ss.

144 E. Ciccotti, *Donne e politica negli ultimi anni della Repubblica romana*, Milán, 1895, reimp. Jovene, Nápoles, 1985, pág. 34.

Un estereotipo, decíamos*. Pero aunque dicho estereotipo se rechace, es posible hacerse una idea de Lesbia a partir de las poesías de Catulo. De estos versos, una vez depurados del veneno de los celos y las incomprensiones, emerge una mujer que, al parecer, amó a su vez a Catulo[145]. Pero lo amó a su manera, y no como Catulo quería ser amado. Lo amó como ama una mujer libre y, se diría, feliz de vivir; cruel quizá, pero que, consciente o inconscientemente, suele ocurrir a los enamorados. Las infamias de las que Catulo acusa a Lesbia se encuadran por tanto en el marco y en el juego que contrapone a menudo a los dos combatientes en una guerra de amor. Uno pide amor eterno y exclusivo; el otro ofrece un amor, si no ocasional, menos comprometido. Éste parece ser el problema entre Catulo y Lesbia.

Pero por detrás de este estereotipo parece dibujarse una figura real de mujer fuerte, autónoma, desde luego voluble en el amor. Voluble, al parecer, antes, durante y después de su relación con Catulo. Terminada ésta, Clodia se convierte en la amante de Celio Rufo; al menos —aunque este al menos se podría explicar— según la reconstrucción de Cicerón, que proyecta una imagen de Lesbia tan sombría que hace inofensivas las peores invectivas de Catulo[146].

En efecto, Cicerón atribuía todo tipo de perversidad a Clodia, entre otras cosas, la definía «Clitennestra», un nom-

[145] En torno a los sentimientos de Lesbia por Catulo y al valor de los mismos, así como de su relación, sabemos bien poco, por no decir nada. Por ello, cualquier suposición es lícita, incluso la contraria, que piensa que Catulo no fue para Servia más que una diversión pasajera; cfr., por ejemplo, W. C. Mc Dermott, «Catullus, Clodia and Ameana», en *Maia,* 36 (1984), págs. 3 y ss.

[146] Sobre el tratamiento que Cicerón dispensa a Clodia, *vid.* E. S. Ramage, «Clodia in Cicero's pro Caelio», en D. S. Bright y E. S. Ramage (eds.), *Classical Texts and Their Tradition. Studies in Honor of C. R. Trahman,* Chico, California, Scholar's Press, 1984, págs. 201 y ss., y después «Strategy and Methods in Cicero's pro Caelio», en *Atene e Roma,* nueva serie, 30 (1985-1986), págs. 1 y ss; en torno a la no fiabilidad de

* De todos modos, el mito de frivolidad femenina creado por los romanos sigue vivo; *vid.* en este sentido la novela de A. Priante, *Lesbia mía,* Barcelona, 1992; así también toda la literatura, fácil en muchos casos, en torno a Mesalina; respecto a este mito, Guarino, en defensa de Mesalina, «In difesa de Messalina», *Inizi di giurisconsulti,* Nápoles, 1978.

bre que era sinónimo de asesina, y además *quadrantaria,* mujer de cuatro perras[147]. Por no hablar de la voz que él se ocupó de difundir según la cual Clodia habría sido la amante de su hermano Clodio y habría envenenado a su marido para heredar sus bienes y darse a la buena vida.

Pero de nuevo se trata de acusaciones sin fundamento, y tampoco en esta ocasión es difícil entender la causa. Cicerón era acérrimo enemigo de Clodia por motivos familiares. Clodio, el hermano de ella, era su más odiado rival político[148]. La imagen más sombría que presentó de Clodia tuvo lugar con ocasión de un discurso pronunciado durante un juicio, en el año 56 a.C., en defensa de Celio Rufo, ex amante de Clodia; en aquel proceso, Clodia actuó como testigo propuesta por los acusadores de Celio (por tanto, en contra de Celio).

Pero tratemos de comprender un poco mejor esta historia, partiendo de una consideración fundamental. Celio, con base en la *lex Plautia de vi,* había sido acusado de violencia política *(vis publica)* ante el tribunal competente para juzgar este delito *(quaestio de vi)*[149]. Su proceso era, pues, un proceso político[150].

---

la descripción de Cicerón, también M. B. Skinner, «Clodia Metelli», ed. cit. (que pone en evidencia cómo gran parte de la eficacia del discurso de Cicerón deriva de la habilísima manipulación de los estereotipos femeninos existentes en la mentalidad del jurado).

[147] Plut., *Cic.*, 29.

[148] Cuenta Cicerón que también Clodia, personalmente, había tratado de hacerle daño a él y a sus allegados durante su exilio (Cic., *Pro Cael.*, 20). Además, en la ciudad se decía que Clodia había puesto en peligro la serenidad de la relación entre Cicerón y su mujer, Terencia; en efecto, si creemos a Plutarco, Terencia «llegó a odiar a Clodio por culpa de la hermana de éste, Clodia, que habría querido casarse con Cicerón» (Plut., *Cic.*, 29); cotilleos, ciertamente, pero dan una idea del enconamiento de las relaciones.

[149] Cic., *Pro Cael.*, 70, sobre el cual *vid.* Labruna, *Il console sovversivo, Marco Emilio Lepido e la sua rivolta,* Nápoles, Liguori, 1975, páginas 82 y ss., y más tarde A. Cavarzere, «La "lex Plautia de vi" nello specchio deformante della "Pro Caelio" di Cicerone», en *Atti III Seminario romanistico gardesano* (Milán, 22-25 de octubre de 1985), págs. 235 y ss. El principal acusador de Celio era Lucio Sempronio Atratino, al que se unieron como *subscriptores,* Lucio Erennio Balbo y un tal Publio Clodio, homónimo del hermano de Clodia y quizá liberto suyo.

[150] De esta constatación ha partido hace poco R. A. Bauman, *Women*

Las acusaciones eran graves. Celio habría participado en la conjuración de Catilina; durante las elecciones pontificales habría golpeado a un senador y por fin habría puesto en marcha un plan para asesinar a su enemigo político Dión de Alejandría. Pero ¿qué tenía que ver Clodia con estas acusaciones? Directamente, nada. Sólo que la acusación la había presentado (a Clodia) como testigo de algunos hechos que podían avalar la acusación de homicidio.

La acusación sostenía que Celio, amigo del hermano de Clodia, había estado habitando en una vivienda en la *insula* que éstos tenían en el Palatino (donde, en otra vivienda también había habitado Clodia, primero con el marido y después sola)[151]. Cuando Celio le pidió un préstamo para poder organizar los juegos públicos, Clodia le entregó joyas, pero más tarde descubrió que el dinero había servido para pagar a unos sicarios con el fin de que mataran a Dión.

Poco importaba a la acusación que el intento hubiera fracasado (Dión sería asesinado con posterioridad). Probar estos hechos contribuía a convencer al jurado de que Celio era culpable de la muerte del filósofo; y la acusación sostenía además que Celio había tratado de en-

---

and Politics in Ancient Rome, ed. cit., págs. 69 y ss., para sostener que a su vez Clodia no sólo era un personaje «político», sino también una «estratega política». Pero la tesis resulta forzada; es verdad que Clodia se interesaba por la vida política y que, al igual que muchas mujeres de su tiempo y de su clase social, desempeñaba un cierto papel como mediadora en las relaciones entre hombres políticos; incluso podría decirse que al hacer esto no se limitaba a seguir las directrices que otros le marcaban, sino que perseguía con inteligencia sus intereses personales (así, M. Skinner, «Clodia Metelli», ed. cit., págs. 277-281). Pero personalmente pienso que se debe ser muy cauto al identificar en este tipo de comportamiento una actividad política. Sobre el problema *vid.* mi *Nota de lettura* introductoria a E. Ciccotti, *Donne e politica negli ultimi anni della Repubblica romana,* ed. cit., págs. VII-XXI.

[151] Sobre las relaciones entre Celio y Clodio, *vid.* M. Volponi, «Marco Celio Rufo "ingeniose nequam"», en *Memorie Istituto Lombardo Scienze e Lettere,* 31 (1970), págs. 197 y ss., y T. P. Wiseman, *Catullus, and His World. A Reappraisal,* Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pág. 66.

venenar a Clodia, al convertirse ésta en un testigo peligroso.

Éstos son los hechos, tal y como se cuentan en la arenga de Erennio, que por otra parte (y desgraciadamente) no nos ha llegado. Pero de ella nos habla, narrándonos los acontecimientos, la arenga de Cicerón; y su verdad es bien diferente.

Clodia, decía Cicerón, había sido la amante de Celio y cuando éste la dejó, perdida ya toda esperanza de reconquistarlo, había jurado venganza. Precisamente por esto Clodia, tergiversando la realidad de los hechos, sostenía que Celio había tomado posesión de sus joyas y había intentado matarla.

Volcado en la defensa de Marco Craso, Cicerón (cuya arenga, de entre las de los abogados que intervinieron en la causa, es la única que nos ha llegado) había dado la vuelta a la situación. De acusadora, Clodia había pasado a ser acusada. Es cierto que Celio había mantenido una relación con ella, pero ¿podía derivarse una culpa de esto? Celio era joven, y Clodia era lo que era. Una vez muerto su marido, en lugar de aguardar serenamente la vejez y la muerte (un punto importante éste en la defensa de Cicerón, como veremos más adelante), se había dado a la buena vida, frecuentando a las personas más indignas. Su casa de Roma, los jardines a lo largo del Tíber, las mismas calles, habían sido testigos de una conducta desvergonzada. Clodia se comportaba, hablaba y vestía como una prostituta. Por no hacer referencia a lo que sucedía en su villa de Baia, junto a Nápoles: festejos en la playa, banquetes, comilonas, intrigas amorosas, cantos, excursiones en barca, orgías en las que hasta los esclavos participaban. Nadie podía considerar a Celio culpable. En su juventud, todos habían frecuentado a las prostitutas; no sólo Celio sino también nuestros *maiores;* también los antiguos padres que hicieron grande a Roma. Cicerón dijo: «si alguno considerase la conveniencia de que se prohíba que los jóvenes se relacionen con prostitutas, entraría en conflicto con las viejas costumbres, y con cuanto se permitió a nuestros antepasados. ¿Acaso existió algún tiempo en que

no se hizo esto?, ¿cuándo se reprobó?, ¿cuándo no se permitió?»[152].

Por lo que se refiere a las concretas acusaciones que se promovieron contra Celio, absolutamente todas eran falsas. Quien había prestado el dinero no fue Clodia, sino Celio. ¿Qué interés iba a tener éste en matar a su deudora? Si esta moría, ya no vería nunca más su dinero.

Sólo faltaban dos datos para completar el retrato de Clodia y Cicerón no los olvidó. Posiblemente en un momento pasado la mujer envenenó a su marido, y durante toda la vida fue la amante de su hermano.

Al fin y al cabo, los testimonios de los esclavos de Clodia no tenían ningún valor. Después de participar en los excesos de su dueña, aquéllos fueron liberados por ella para comprar su complicidad.

Ante esta situación, una vez que Clodia fue puesta en su sitio, a Cicerón sólo le quedaba recrearse en las virtudes y en los méritos de Celio: excelente retórico, administrador público de gran valía, apreciadísmo por Pompeyo. Los romanos no debían, no podían permitir que uno de sus mejores conciudadanos fuese víctima de una venganza innoble, urdida por una mujer incalificable.

Rufo fue absuelto. Clodia contaba entonces treinta y ocho años, y a partir de ese momento no se tienen más noticias sobre su persona[153].

---

[152] Cic., *Pro Cael.*, 51.

[153] Por la correspondencia de Cicerón, sabemos de una Clodia que poseía una espléndida villa junto al Tíber, que Cicerón habría querido adquirir pero que, escribe él, probablemente la mujer no le habría vendido, bien porque le gustaba mucho dicha propiedad, bien porque no tenía necesidad de dinero. Si esta Clodia es Clodia Lesbia (aunque no hay certeza de ello), se puede decir que continuó viviendo con desahogo, por no decir con auténtico lujo. Pero, como decíamos, no hay nada que garantice que se trate de nuestra Clodia. Sobre el tema, y sobre posteriores informaciones que se desprenden de la correspondencia de Cicerón, *vid.* M. Skinner, «Clodia Metelli», ed. cit., pág. 277, según la cual esta correspondencia sería básicamente la única fuente fiable a los efectos de una reconstrucción del personaje; y además permitiría pensar que Clodia no volvió a casarse después del proceso o, al menos, que en el año 45 no estaba casada. Con referencia a los hechos narrados en el texto (el deseo de Cicerón de adquirir los *horti* de Clodia), Cicerón, al preguntarse quién po-

¿Qué decir de ella a la luz de estos testimonios? Indiscutiblemente, que se había alejado, y mucho, del modelo femenino que los antiguos ejemplos continuaban propagando. Era muy distinta del modelo que los romanos habían seguido y seguían proponiendo a las viudas, y no sólo hasta la época en que Lesbia vivió, sino incluso después. Lesbia, que era precisamente una viuda, se había distanciado de este modelo de un modo excesivamente clamoroso. Pero para comprender hasta qué punto, y darse cuenta de las causas que provocaron las reacciones de sus conciudadanos, hay que contemplar más de cerca cómo se suponía (y se quería) que se comportasen las viudas.

b) *Una viuda alegre y las viudas modelo: Porcia, Cornelia, Antonia y Arria (que evitó la viudez).* El modelo de viuda más elevado era el de la mujer que reducía a brevísimo tiempo el periodo de la viudez, suicidándose inmediatamente, o poco después de la muerte del marido. Un modelo que, bien pensado, si se hubiera difundido más allá de ciertos límites, podría haber originado serios problemas sociales, pero al cual obviamente (y por suerte) no todas las viudas se adecuaban. Sólo algunas lo hacían, e inmediatamente su nombre entraba en la historia. Como el nombre de Porcia, la hija de Catón de Utica, de la que ya nos ocupamos a propósito del triángulo Catón-Hortensio-Marcia. Una mujer pues, que vivió y se suicidó precisamente en la misma época en que vivió Lesbia y que, en la primera parte de su vida, había sido esposa de Bíbulo. Pero no fue de Bíbulo de quien Porcia se convirtió, durante brevísimo tiempo, en la inconsolable y perfecta viuda. Divorciada de Bíbulo, Porcia se casó en segundas nupcias con Bruto, uno de los asesinos de César.

Por tanto Porcia no era *univira.* No había conocido sólo a un hombre en el curso de su vida. No era pues aquel tipo de matrona cuya virtud continuaban exaltando los romanos, proponiéndolo como modelo del comportamiento

---

dría convencer a Clodia para que vendiera, no alude jamás a ningún marido (cfr. M. Skinner, «Clodia Metelli», ed. cit., pág. 283 y n. 26).

femenino, incluso cuando los divorcios y los segundos matrimonios no sólo se habían hecho frecuentes, sino que en algunos casos habían llegado a imponerse por ley.

En época no muy posterior a aquélla en la que Porcia vivió —más exactamente, entre el año 18 a.C. y el 9 d.C.— se votaron una serie de leyes (en realidad, plebiscitos, propuestos por Augusto con base en su *tribunicia potestas)* que pretendían por un lado reforzar las reglas de la moral familiar y por otro, afrontar el problema del descenso de la natalidad que Roma padecía desde hacía tiempo. El primer problema trató de resolverse mediante la *lex Iulia de adulteriis,* que castigaba como *adulterium,* persiguiéndolas en forma de proceso público, todas las relaciones extramatrimoniales mantenidas por una mujer, no sólo si estaba casada, sino también si era virgen o viuda. A menos, claro, que se tratase de una prostituta, y salvo la relación de concubinato —que por su carácter estable merecía cierta tutela—[154].

---

[154] La *lex Iulia de adulteriis* no se limitaba por tanto a castigar la violación de la fidelidad conyugal. Tenía una intención moralizante mucho más amplia, que albergaba la esperanza de obtener como resultado una transformación profunda de la perspectiva con que se contemplaban las relaciones sexuales. Como hemos visto, durante siglos, el castigo de estos delitos correspondía a la jurisdicción doméstica; ahora, éstos se habían convertido en un *crimen;* es decir, en un delito público, juzgado por un tribunal específico *(quaestio de adulteriis)* y perseguible no sólo a instancia de los cónyuges sino de cualquier ciudadano que tomase la iniciativa de denunciar a la adúltera (en el sentido más amplio del término, como se indica más arriba). Más exactamente, las normas augústeas habían sido las siguientes: El marido y el padre de la mujer culpable tenían sesenta días para denunciarla, mediante una *accusatio adulterii.* El marido que no lo hiciese y no repudiase a su mujer podía ser denunciado por lenocinio. Vencido el plazo de los sesenta días, el derecho de acusar pasaba a los extraños, que podían ejercitarlo en el plazo de cuatro meses. La pena era la *relegatio in insulam,* tanto para la mujer como para su cómplice (prudentemente relegados a islas diferentes, tal y como estableció explícitamente la ley), acompañada de gravosas sanciones patrimoniales.

Sobre todo esto, así como sobre las normas contenidas en la *lex Iulia de adulteriis* en materia de homicidio legítimo (es decir, sobre la posibilidad, en algunos casos, de matar impunemente a quien cometía adulterio), *vid.* D. Daube, «The lex Iulia concerning Adultery», en *Irish Jurist,* 7 (1972), págs. 373 y ss. (=*Collected Studies in Roman Law,* ed. de D. Cohen y D. Simon, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, II, págs. 1.267 y ss); A. Richlin, «Approaches to the Sources on Adultery at

El segundo problema se afrontó por medio de la *lex Iulia de maritandis ordinibus* y la *lex Papia Poppaea* (citadas por los juristas como *lex Iulia* y *Papia)*, según las cuales todos los hombres con edades comprendidas entre los veinticinco y los sesenta años y todas las mujeres, entre los veinte y los cincuenta, tenían que contraer matrimonio. Los que no lo hacían eran castigados con la pérdida de algunas capacidades patrimoniales[155]. Ante la imposibilidad de obligar a nadie a tener hijos, a las personas que se encontraban en edad fértil, incluyendo a las viudas, se las obligaba al menos a casarse[156].

Pero ni siquiera la aprobación de estas leyes hizo palidecer el modelo de la *univira.* La distancia entre realidad social y modelo era considerable, pero el modelo se mantenía.

Rome», en *Women Studies,* 8 (1981), págs. 225 y ss., publicado de nuevo en H. P. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity,* Nueva York-Londres, Gordon A. Beach, 1983, págs. 215 y ss. *(Appendix 1, The Evidence on the Circumstances Surrounding Adultery at Rome)*; K. Galinski, «Augustus Legislation on Morals and Marriage», en *Philologus,* 125-126 (1981 y 1982), págs. 126 y ss.; E. Cantarella, «Adulterio, omicidio legittimo e causa d'onore in diritto romano», en *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano,* Milán, Giuffrè, 1976, y luego, *Homicides of Honor. The Development of Italian Adultery Law over Two Millennia,* en D. J. Kertzer y R. P. Saller (eds.), New Haven-Londres, 1991, págs. 229 y ss. (trad. ital., «L'omicidio d'onore. Lo sviluppo della legislazione italiana attraverso due millenni», en *La famiglia in Italia dallántichità al XX secolo,* Florencia, Le Lettere, 1995, págs. 256 y ss.). Más en general sobre Augusto, *vid.* por último, con bibliografía, G. Cresci Marrone, *Ecumene Augustea. Una politica per il consenso,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993.

155 Más concretamente, la de recibir herencias y legados. Sobre las disposiciones augústeas en materia matrimonial, *vid.* siempre R. Astolfi, *La lex Iulia et Papia,* Padua, CEDAM, 1995.

156 La ley estableció por otra parte que aquellos que, aun estando casados, no tuvieran hijos, sólo podrían recibir por testamento la mitad de cuanto les hubiera sido destinado. Finalmente, como último incentivo a la procreación, se concedió la exención de tutela a las mujeres que hubiesen dado a luz tres hijos, si ellas eran ingenuas (nacidas libres) o cuatro, si habían nacido esclavas y luego habían sido liberadas. Cfr. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. La donna nel mondo greco e romano,* Milán, Einaudi scuola, 1995, págs. 138 y ss., así como *Cecondo natura. La bisessualità nel mondo antico,* Milán, Rizzoli, 1995, págs. 182 y ss., con fuentes y bibliografía. Bibliografía posterior, aunque no recientísima en P. Csillag, *The Augustan Laws on Family Relations,* Budapest, Akad. Kiadó, 1976.

Precisamente por eso, volviendo a Porcia, los autores que narran su historia no se refieren a sus dos matrimonios. Semejante referencia ensombrecería su imagen perfecta, y Porcia era una figura por diversas razones exaltada sin reservas. De entre estas razones, es digna de mención la de su doble vínculo, de un lado con Catón y de otro con Bruto. Hija del primero y esposa del segundo, Porcia era casi un símbolo de los valores republicanos[157].

No es casualidad que este símbolo pusiera fin a sus días en el año 42 a.C., después de la definitiva derrota de los republicanos en Filipo y la muerte de su amadísimo marido, uno de los héroes de los republicanos. Pero lo que hizo que Porcia pasara a formar parte de la leyenda (además de dejar su nombre para siempre grabado en la historia) no fue, a pesar de su nobleza, el gesto del suicidio. Fue el modo en que se suicidó. Un modo, escribe Valerio Máximo, «que merece admiración por todos los siglos venideros».

Pero dejemos que hable Valerio: «Cuando supiste que tu esposo Bruto fue derrotado y asesinado en Filipo, como no pudiste obtener un puñal, no dudaste en tragar *castissimi* carbones ardientes, imitando con femenino coraje la viril muerte de tu padre»[158].

La utilización del adjetivo *castissimi* para los carbones que la mujer tragó, aparte de su fuerza retórica, es extremadamente significativa. Permite recordar, al mismo tiempo que describe el desprecio de la mujer ante el dolor, que aunque en el momento de la muerte había observado un comportamiento viril, en vida no le había faltado la mayor de las virtudes femeninas, esto es, la castidad.

Porcia por tanto reunía dentro de sí todas las virtudes;

---

[157] Así lo señala justamente M. Salvadore, *Due donne romane*, ed. cit., págs. 47 y ss. Totalmente inaceptable, en cambio, por la razones ya apuntadas, las consideraciones de Salvadore, también cuando cuenta la historia de Porcia, en cuanto a una supuesta práctica «diándrica» de las mujeres romanas (aún limitada a algunos siglos).

[158] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, IV, 6, 5. La cursiva de *castissimi* es de quien escribe. Sobre el episodio, *vid.* también Liv., *Per.*, 124; Ap., *Bell. civ.*, IV, 136; Mart., *Ep.*, I, 43; Plut., *Brut.*, 53.

hasta el extremo de arrancar a Valerio un comentario casi inaudito: «y no sabría decir si el valor de tu padre fue mayor que el tuyo, porque él se quitó la vida del modo acostumbrado, pero tú te diste una nueva forma de muerte»[159]. Resulta increíble; una mujer casi había superado el valor de un hombre.

Y no menos sorprendido se muestra Marcial al narrar su gloria:

Conoció Porcia la muerte de Bruto
y su dolor de esposa le hizo buscar un arma
(todas se las habían ocultado).
«¿Pero todavía no sabéis
que es imposible prohibir a nadie morir?
¡Pensaba que mi padre, con la muerte que se procuró,
os lo había enseñado!» Calló,
Y con ansiosa boca tragaba
incandescentes brasas. Venga, venga.
personajillos mediocres y molestos:
Intentad ahora negarle un hierro[160].

Pero no todas las viudas llegaban a tanto. Una viuda podía merecer alabanzas también si escogía sobrevivir al marido; a condición de que no se volviese a casar[161].

Como Cornelia, la madre de los tribunos Tiberio y Sempronio Graco, hija de Escipión Africano. Después de haber dado a luz doce hijos (de los que sólo tres alcanzaron la edad adulta: los dos tribunos, y Sempronia, esposa de Escipión Emiliano, de quien ya hemos hablado), Cornelia, mujer cultísima y refinada, rechazó casarse de nuevo, a pesar de que, según se decía, había sido pedida en matrimonio por Tolomeo VIII.

Y avanzando en el tiempo, ¿cómo no recordar, por ejemplo, el comportamiento de Antonia, la viuda de Germánico? Germánico, hay que decirlo, había sido un marido

---

[159] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, IV, 6, 5.

[160] Marc., *Ep.*, I, 42.

[161] De nuevo se evidencia el contraste entre el modelo y la realidad social, que no sólo contemplaba, sino que, como hemos visto, trataba de favorecer el que las viudas jóvenes volviesen a casarse.

excepcional. De él —escribe Valerio Máximo— «se sabe que limitó sus relaciones sexuales al amor de su mujer. Pero también Antonia supo compensar el amor de su marido con una fidelidad extraordinaria. Ella que, tras la muerte de él y en el esplendor de su belleza y de su juventud, vivió con su suegra respetándola, igual que había respetado a su marido. Y así, en el mismo lecho en que se había desgastado el vigor juvenil de él, pasó ella la vejez en viudedad»[162].

Pero entre las mujeres, dignas de todo elogio, que decidían permanecer *univirae* y las que preferían la muerte a la viudedad, siempre había una jerarquía. Sólo las que optaban por el suicidio revelaban aquel ánimo «viril», que era la máxima virtud a que una mujer podía aspirar. El ánimo que había mostrado Porcia, y que casi un siglo después, en el 42 d.C., revelaría también la célebre Arria, esposa de Cecina Peto, una de las mujeres de las que habla Plinio el Joven, precisamente para alabar su virtud y recordar su ejemplo.

Junto al noble gesto de la esposa que se había suicidado, arrojándose con su marido, enfermo desahuciado, al lago de Como[163], Plinio recuerda la historia de Arria y los muchos episodios en los que, en el curso de su vida, esta extraordinaria mujer había mostrado su temperamento inflexible[164].

En realidad, Arria era una de las mujeres de las que puede esperarse el modo en que murió. Toda su vida había sido un ejemplo, y un reto, a sí misma y a los demás. Empezando por el momento en que murió uno de sus hijos. Como por entonces su marido yacía enfermo, Arria decidió ocultarle el suceso para no causarle dolor. Por eso cuando entraba en la estancia de Peto, la sonrisa volvía a su rostro; sólo cuando se alejaba de él lloraba, para recomponer su rostro otra vez al regresar a visitarlo.

Pero la razón por la que mereció fama eterna fue la actitud firme que supo mantener cuando Peto, envuelto en

---

162 Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, IV, 3, 3. Cfr. Plin., *Nat. Hist.*, VII, 19; Dión Cassio, *Hist.*, LV, 1.

163 Plin., *Ep.*, VI, 24, 2-4.

164 Plin., *Ep.*, III, 16, 6, así como Tác., *Ann.*, VI, 29 y XVI, 10.

una conspiración contra Claudio, fue condenado a muerte. Entonces Arria —que no había dejado de reprochar a una amiga el que ésta no se hubiese suicidado cuando murió su marido— había manifestado su decisión de no sobrevivirle. De nada sirvieron las exhortaciones de sus parientes. El yerno, tratando de convencerla de que desistiese de su propósito, le había preguntado si ella querría que su propia hija se suicidara, en caso de que a él le llegara la muerte. Pero Arria había contestado sin una sombra de duda: «Por supuesto, si hubiese sido feliz contigo, como yo lo he sido con Peto.»

Sin embargo Peto, que temía a la muerte, flaqueaba a la hora de tomar la decisión que un auténtico romano debía tomar en semejantes circunstancias: suicidarse, evitando así la infamia de la condena. Entonces Arria, demostrando de lo que era capaz, tomó la espada de su marido y se introdujo la hoja en el vientre. Pero no se limitó a esto:

> Sacando la espada de sus vísceras
> para entregársela a Peto, dijo la casta Arria:
> «No me causa dolor la herida que acabo de hacerme, dijo.
> Créeme, Peto, sólo la que te harás tú me causa dolor»[165].

Así era como Arria daba ánimos a su marido en los versos de Marcial. Arria, por tanto, había logrado evitar la viudez. Se había dado muerte —y de qué manera— segundos antes que su marido.

Volvamos ahora a Clodia. Frente a semejantes modelos (unos pasados, otros presentes y otros futuros, respecto al tiempo en que Clodia vivió, pero siempre inmutables) no resulta difícil imaginar cuál sería la reputación de una joven viuda que, como ella, decidía seguir viviendo su propia vida como quería, eligiendo a sus amantes y abandonándolos cuando se cansaba de ellos, en lugar de esperar tranquilamente la vejez y la muerte, como dijo Cicerón.

[165] Marc., *Ep.*, 1, 13.

Yo pienso que, entre las muchas razones que determinaron la reputación de Lesbia (desde luego, bastante dudosa ya antes de la muerte de su marido), su «alegre» viudez fue la gota que colmó el vaso.

En efecto, una viuda alegre era algo bastante peor que una adúltera normal y corriente. Una adúltera, incluso notoria, si no era expulsada de casa (y después de todo, en la mayor parte de los casos no lo era) gozaba en cualquier caso de la protección de un marido. No se trataba por tanto de una mujer sola, de una de aquellas mujeres que en la antigüedad (y no sólo en Roma) daban pábulo por sí mismas a sospechas y temores. Además, Clodia, que continuó siendo una mujer sola, no hizo absolutamente nada para tranquilizar a sus conciudadanos ni les dio garantía alguna de sus virtudes. Con las consabidas consecuencias que —lógicamente, habría que decir— Clodia no podía sino esperar.

Ésta es en mi opinión una de las razones que inducen a pensar que Celio fue injustamente absuelto. Resulta difícil creer que una mujer como Clodia, que conocía a la perfección los odios políticos que la rodeaban y que sabía bien lo que sus conciudadanos pensaban de ella (a pesar de no importarle lo más mínimo), no se diese cuenta del grave peligro que un proceso comportaba para ella. Aunque toda la razón hubiese estado de su parte. Realmente resulta difícil creer que, sabiendo todo esto, Clodia se arriesgase a ponerse en una situación como la que se derivaría de una acusación infundada y calumniosa a Celio.

Pero en un proceso en el que Clodia era parte, sobraban las pruebas. La demostración absoluta e irrefutable de su culpabilidad (y de la inocencia de Celio) se hallaba en la misma Clodia. Una mujer que no se ajustaba a los modelos, autónoma en sus elecciones, libre e independiente en los sentimientos; una mujer que se negaba a ser escogida y a ser objeto de posesión; fiel solamente si quería y cuando quería. Una mujer, en definitiva, que había hecho un pésimo uso de la libertad. Una mujer inaceptable, que debería pagar factura por todas sus opciones de vida.

Después de Marcia y Turia, por un lado, y de Lesbia, por el otro —tres mujeres de las cuales todo cuanto sabemos proviene de fuentes masculinas—, pasamos a ver un caso, el único en esta época, de una mujer de cuya vida y sentimientos habla ella misma, en directo, sin mediaciones masculinas. Un caso excepcional: una poetisa, Sulpicia.

Sulpicia, que vivió en la Roma de Augusto, era hija del orador Servio Sulpicio Rufo, a su vez hijo (y homónimo, como sucedía a menudo en Roma) del jurista Servio Sulpicio Rufo. Su madre era una Valeria, hermana de Marco Valerio Mesala Corvino, en su juventud compañero de estudios de Cicerón y patrono de Tibulo[166]. Sulpicia, por tanto, pertenecía a la buena sociedad; tenía la posibilidad de frecuentar los más selectos ambientes y, en particular, los intelectuales que formaban círculo en torno a su tío Mesala (Ovidio, Ligdamo, Tibulo).

Favorecida desde luego por estas circunstancias, e indudablemente provista de considerables dotes poéticas, Sulpicia escribió poesías de amor, las únicas poesías de amor escritas por una mujer romana de la época clásica que han llegado hasta nosotros. Aunque han llegado, es necesario decirlo, de un modo casual y a nuestro parecer muy significativo. Los poemas de Sulpicia no han llegado bajo su nombre, sino insertos en el *corpus* de las obras atribuidas a Tibulo.

Aunque ahora no podemos adentrarnos en el núcleo de un tema tan complejo como es el de los criterios que inspiraron la selección de las fuentes, puede afirmarse que la

[166] En torno al personaje y a la identidad de Sulpicia, *vid.* J. McIntosh Snyder, *The Woman and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome*, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois Univ. Press, 1989, páginas 128-213; C. U. Merrian, «Some Notes on the Sulpicia Elegies», en *Latomus*, 49, 1 (1990), pág. 95 y ss. (con bibliografia); y por último, en el marco de un planteamiento más general sobre las circunstancias que permitieron que algunas mujeres superasen el modelo de la que hilaba la lana para convertirse en escritoras, A. López, *No sólo hilaron lana. Escritoras romanas en prosa y verso*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1994 (más específicamente, sobre Sulpicia, págs.. 75 y ss.).

atribución a Tibulo de las únicas obras femeninas que sobrevivieron (sin perjuicio del papel desempeñado por el caso en esta selección) no es en absoluto casual[167]. Al contrario, se debe a razones específicas, incluso demasiado fáciles de determinar*.

La primera es que generalmente las mujeres no tenían medios para hacer que sus obras se conocieran y se difundieran. La mayoría de las veces ni se planteaban hacerlo. La segunda es que quienes, en cualquier caso, valoraban si una obra debía o no incluirse entre las que pasarían a la posteridad, ni siquiera tomaban en consideración la producción femenina. Reflexiones estas que suponen un indicador nada desdeñable de la relación entre las mujeres y la palabra, ya fuese ésta hablada o escrita. Este dato conviene tenerlo presente a la hora de valorar lo poco que puede deducirse de la vida de Sulpicia, a partir de sus poemas.

Solamente son seis los poemas de Sulpicia que nos han llegado. Seis poemas breves, cuarenta versos en total. ¿Su valor literario? Aunque las poesías de Sulpicia son fundamentales para nosotros, en cuanto testimonio de la condición femenina, vale la pena recordar que desde el punto de vista literario, no hace mucho que Sulpicia ha comenzado a despertar el interés de los latinistas, propensos hasta hace pocos años a descartarla como si se tratara de una aficiona-

---

[167] Para una completa y cuidada exposición de los testimonios sobre otras poetisas, *vid.* de nuevo A. López, *No sólo hilaron lana,* ed. cit., págs. 69 y ss. De entre ellas (pocas, por otra parte) se encuentra también otra Sulpicia, que Marcial invita a leer como ejemplo de amor conyugal: «Que lean a Sulpicia, todas las muchachas / que quieran ser del agrado sólo de un hombre / y que lean a Sulpicia todos los maridos / que sólo se complazcan con su esposa» *(Omnes Sulpiciam legant puellae / uni quae cupiunt viro placere / omnes Sulpiciam legant mariti / uni qui cupiunt placere nuptae)* (Marc., *Ep.,* X, 35, vv. 1-4). Sobre esta Sulpicia, *vid.* C. U. Merriam, «The Other Sulpicia», en *Classical World,* 84, 4 (1991), págs.. 303-305, y de nuevo A. López, ed. cit. págs. 98 y ss.

* Sobre el *Corpus Tibullianum, vid.* en español, A. Alvar, «Los poetas del "Corpus Tibullianum"», en *Historia de la literatura latina,* 1997, ed. cit., págs. 200-203.

da, aunque sensible y emotiva en el aspecto humano[168]. En total oposición, por lo demás, con el parecer de Ezra Pound, según el cual, para traducir a Catulo, a Ovidio o quizá a Sulpicia, bien valdría la pena trabajar durante diez años[169].

Pero vayamos con el contenido de sus poesías. Es, como hemos dicho, el amor; más exactamente, su amor por Cerinto.

¿De qué tipo de amor se trata? Según una reciente interpretación, de un amor entre novios. Pero la hipótesis, incluso antes de haber leído a Sulpicia, suscita bastantes dudas. En Roma, especialmente entre las clases altas, a las que Sulpicia pertenecía, los matrimonios los decidían las familias basándose, como sabemos, en razones de oportunidad social, económica y política. Unían así a dos personas más por la conveniencia que por la pasión[170].

Pero aparte de estas consideraciones, la hipótesis de que Cerinto fuese el novio de Sulpicia no resulta convincente, sobre todo si se tiene en cuenta el contenido y el tono de las poesías que leeremos a continuación, siguiendo el orden en que han sido recogidas en el *Corpus Tibullianum*.

El debate, todavía vivo, en torno a la oportunidad de reordenarlas en su justa secuencia temporal, sólo nos interesa de modo secundario. Es decir, para nosotros no es fundamental saber si el orden en que han llegado los poemas se ajusta realmente al tiempo en que fueron compuestos. Aunque, hace algunos años, alguien ha hablado de «un cierto orden literario en su interior», los que se han ocupado de Sulpicia han tratado de reordenar los poemas, a

[168] Como ha puesto de relieve (subrayando la injusticia de semejante apreciación) M. Santirocco, «Sulpicia Reconsidered», en *Classical Journal*, 74 (1979), págs. 229-239. *Vid.* también en este sentido, H. M. Currie, «The Poems of Sulpicia», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 30, 3, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1983, págs. 1.751-1.764, y ahora A. López, *No sólo hilaron lana*, ed. cit., págs. 85 y ss.

[169] Ezra Pound, «Horace», en *The Criterion*, 9 (1929-1930), publicado de nuevo en *Arion*, 9 (1970), págs. 178 y ss.

[170] La hipótesis del amor destinado a desembocar en un matrimonio es de S. Treggiari, *Roman Marriage*, ed. cit., págs. 121-122 y 302-303.

partir de lógicas o de intuiciones tan diferentes entre sí que disuaden de continuar el estudio de la cuestión[171]. Sólo a título de ejemplo recordaremos, de entre las diversas hipótesis, la llamada «del conocimiento», según la cual el orden originario de las poesías se determinaría partiendo de una fase inicial, en la cual el amor de Sulpicia era desconocido de todos, para pasar después por un periodo en el que ella se interesaba en ocultarlo, y llegar finalmente a la fase conclusiva de la declaración pública, ostentosa y provocadora, de sus sentimientos y de su relación[172].

Pero establecer si la hipótesis acertada es ésta u otra requeriría un análisis en profundidad que aquí no tiene sentido. Teniendo en cuenta por un lado la arbitrariedad de cualquier reordenación y, por otro, la básica irrelevancia de ésta a los efectos que nos interesan, vamos a leer a Sulpicia, como ya se dijo, en el orden en que sus poemas fueron recogidos en el *Corpus Tibullianum.* Por tanto, arrancando de aquél en que, feliz, la muchacha declara su amor y su decisión de no quererlo ocultar:

> Al fin me llegó el amor, y es tal que ocultarlo por pudor
> antes que desnudarlo a alguien, peor reputación me diera.
> Citerea, vencida por los ruegos de mis Camenas,
> me lo trajo y lo colocó en mi regazo.
> Cumplió sus promesas Venus: que cuente mis alegrías
> quien diga que no las tuvo propias.
> Yo no querría confiar nada a tablillas selladas,
> para que nadie antes que mi amor me lea,
> pero me encanta obrar contra la norma, fingir por el qué dirán
> me enoja: fuimos la una digna del otro, que digan eso[173] *.

[171] Entre otros, K. F. Smith, *The Elegies of Albius Tibullus,* Nueva York, American Book, 1913; L. Herrmann, «Reconstruction du livret de Sulpicia», en *Latomus,* 9 (1950), págs. 35-47, y C. U. Merriam, «Some Notes on the Sulpicia Elegies», *loc. cit.*

[172] Ésta es la hipótesis de Merrian, art. cit.

[173] Tib., *Carm.,* III, 13.

* Adopto, en todos los versos de Sulpicia, la versión española de Antonio López, *No sólo hilaron lana,* citada en el texto por E. Cantarella, *vid.* págs. 75-82. *[N. de la T.]*

El de Sulpicia es un amor absoluto. La chica tiene un amante y, como todas las personas enamoradas, querría pasar todo el tiempo con él. Pero su tío, Mesala, que al parecer es también su tutor, quiere llevarla al campo para celebrar su cumpleaños fuera de Roma:

> Aborrecible se acerca el cumpleaños, que en el fastidioso
> [campo
> triste tendré que pasar, y sin Cerinto.
> ¿Hay algo más grato que la ciudad? ¿Es apropiado para
> [una chica
> una casa de campo y el frío río del lugar de Arezzo?
> Descansa de una vez, Mesala, preocupado de mí en de-
> [masía;
> a veces, pariente, no son oportunos los viajes.
> Me llevas, pero aquí dejo alma y sentidos
> por mi propia decisión, aunque tú no lo permitas[174].

Est deus amantibus, sin embargo. En el último momento la preocupación se esfuma:

> ¿Sabes que el importuno viaje ya no preocupa a tu chica?
> Ya puedo estar en Roma en tu cumpleaños.
> Celebremos los dos juntos el gran día de tu aniversario
> que te viene por casualidad, cuando no lo esperabas[175].

Se diría que por fin Sulpicia disfruta de mayor libertad. Mesala ha dejado de preocuparse de modo agobiante por su reputación y la chica está contenta de ello; aunque sabe bien que no faltan los cotilleos a su costa:

> Está bonito lo que te permites, despreocupándote de mí,
> seguro de que no voy a caer de repente como una tonta.
> Sea tuya la preocupación por la toga y la pelleja que la lleva,
> cargada con su cesto[176], antes que Sulpicia, la hija de Servio.

---

174 Tib., *Carm.*, III, 14.

175 Tib., *Carm.*, III, 15.

176 La toga era una indumentaria (una especie de abrigo) que fue usada antiguamente, tanto por los hombres como por las mujeres, pero que, cuando Sulpicia escribe, sólo la usaban los hombres y las prostitutas. En

Por mí se preocupan quienes tienen como motivo máximo
[de cuita
que no vaya a acostarme con un cualquiera[177].

¿Por qué es Cerinto «un cualquiera»? ¿Por qué temen tanto algunos que Sulpicia se acueste con él? Quizá Cerinto no es el esposo que la familia ha escogido para ella como el más conveniente. Quizá pertenece a otro mundo, a otra clase social. Quién sabe. En cualquier caso, no parece que se considere adecuado para Sulpicia; lo cual, por otra parte, a la chica no le preocupa lo más mínimo. Si sufre, y a veces sufre, es por otras razones. Por ejemplo, porque no se siente segura del amor de él:

¿Tienes Cerinto, una devota preocupación por tu chica,
porque ahora la fiebre maltrata mi cuerpo cansado?
¡Ay!, yo no desearía librarme de la penosa enfermedad,
si no creyera que tú también lo quieres.
Pero ¿de qué me valdría librarme de la enfermedad, si tú
puedes sobrellevar mis males con corazón indiferente?[178].

Pero otras veces, Sulpicia no tiene dudas. Cerinto demuestra que la ama apasionadamente. Entonces es ella, Sulpicia (entramos así en la última de sus poesías), quien se recrimina a sí misma por su falta de valor, quien se avergüenza de no ser capaz de superar los residuos de una educación que le impide mostrar a Cerinto toda la intensidad de su pasión:

Para ti no sea yo, luz mía, un ansia tan ardiente
como parece que fui hace algunos días;
si alguna falta cometí, tonta en mi exceso de juventud,

efecto, lo que usaban las *matronae* era la *stola* (una larga capa con esclavina) que, junto a la *vita* (una cinta de lana entrelazada en el cabello), se había convertido en el símbolo de su *status* y de su honestidad; *vid.* sobre el tema P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder,* Múnich, 1987, trad. ital. *Augusto e il potere delle immagini,* Turín, Einaudi, 1989, págs. 175 y ss.

[177] Tib., *Carm.*, III, 16.

[178] Tib., *Carm.*, III, 18.

de la que confieso que me arrepiento más,
es haberte dejado solo ayer por la noche
deseando disimular mi ardiente pasión[179].

Es por Cerinto, en consecuencia, por quien Sulpicia trata de ocultar sus sentimientos, tan pronto arrepintiéndose como avergonzándose de ello; pero no es por la gente, cuya opinión parece traerle siempre sin cuidado. A Sulpicia no le importan nada los otros. Es a Cerinto a quien desea.

¿Cómo terminará? ¿Cómo habrá terminado la historia? La hipótesis de un final con legitimación matrimonial no convence del todo. Es verdad que a veces un amor que comienza escondiéndose y con oposición inicial, puede transformarse en un noviazgo. Pero en el caso que nos ocupa, son demasiados los elementos que hacen pensar en la distancia social que separa a los dos amantes y esto en Roma resultaba un obstáculo excesivamente difícil de vencer. Además, no olvidemos el tono empleado por Sulpicia, su actitud, la forma en que vive su historia. No olvidemos la determinación de su voluntad, el desafío a las convenciones, la reivindicación de su autonomía. Sulpicia no es una *sponsa*. No es una novia, ni presente, ni futura (por lo menos en el sentido de que, si alguna vez se casa, no será con Cerinto)[180]. Sulpicia es una mujer emancipada. Una de aquellas mujeres que, en su época, habían decidido vivir de acuerdo con un nuevo modelo, rechazando las normas. De entre ellas, quizá Sulpicia tuvo más valor que las otras. Es cierto que contó con más posibilidades de elección y con mayor protección que las otras. Detrás de ella, apoyándola, se encontraban Mesala y su círculo, poderoso y respetado. Su tío tutor, queriéndolo o no, respondía por ella y de tal modo que, aunque se hablara de ella, su nombre no se mancillase. Y, por suerte para nosotros, no sólo tuvo

[179] Tib., *Carm.*, III, 18.

[180] Según R. Syme, Sulpicia se habría casado con un cierto Cecilio Cornuto. Cfr. R. Syme, *The Augustan Aristocracy*, Oxford, 1986, trad. ital. *L'aristocrazia augustea*, Milán, Rizzoli, 1993, pág. 72.

la posibilidad y la capacidad de escribir sobre sí misma, sino también la dicha de no ser borrada del recuerdo.

Por eso nos es grato concluir este libro hablando de ella y sobre ella. Después de siglos de silencio, llega desde Roma una voz de mujer. El libro se cierra con sus palabras.

Reflexiones finales

Cuando se pone fin a un libro, las conclusiones siempre parecen estar revestidas de un cierto matiz imperativo. Las verdaderas conclusiones son aquéllas a las que cada uno llega por su cuenta. Un libro no tiene una sola vida. Tiene tantas cuantos lectores, y en cada lector suscita resonancias diversas.

En lugar de finalizar nuestra historia con las conclusiones, vamos a hacerlo con algunas reflexiones finales, obviamente personales, obviamente discutibles, pero que pueden servir como punto de partida de consideraciones que no sólo pertenecen al pasado sino también al presente, a las características de la relación entre sexos hoy, en Occidente, en el umbral del año 2000.

a) *La emancipación: trayectoria, límites y contradicciones.* La condición de las mujeres romanas, a diferencia de la condición de las griegas (en particular, de las atenienses) que permaneció sustancialmente inalterada hasta el helenismo, sufrió cambios bastante profundos. Partiendo de una absoluta falta de autonomía, las mujeres romanas (o al menos un considerable número de ellas) ya se habían «emancipado» en la época de Augusto.

¿Por qué les fue permitido alcanzar un grado de libertad al que jamás accedieron las mujeres atenienses? ¿Cuá-

les fueron las circunstancias que hicieron posible o facilitaron esta emancipación? Ésta era la primera pregunta que nos planteábamos, y para darle respuesta debe hacerse una consideración.

Entre las diversas circunstancias que permitieron la emancipación de las mujeres romanas hay que señalar su posición sucesoria, bien diferente (dado el paralelismo que hemos establecido entre ambas) de la que ocupaban las mujeres atenienses. Estas últimas no eran admitidas a la sucesión paterna. Todo lo que podían esperar del padre era que en el momento del matrimonio les entregase una dote (que pasaba a ser propiedad del marido). Las romanas, en cambio, al menos a partir de la época de las XII Tablas, eran admitidas a la sucesión legítima *ab intestato* de los padres, en condiciones de paridad absoluta con los hermanos varones. Si, estando casadas, habían entrado a formar parte de la familia del marido, participaban en la sucesión de la familia de éste.

Pero, fijándose bien y para ser más precisos, no es exacto definir la capacidad sucesoria como una de las circunstancias que hicieron posible la emancipación. La capacidad hereditaria sólo fue el presupuesto de la emancipación y así, en los primeros siglos, el hecho de que las mujeres tuviesen capacidad sucesoria no impedía la absoluta sumisión de éstas a los hombres. Por tanto, hay que formular la pregunta de otro modo: ¿cuáles fueron las circunstancias que transformarían la capacidad sucesoria en instrumento de cambio de las condiciones de la vida femenina?

Como hemos visto, una de estas circunstancias fue la difusión del matrimonio *sine manu*, que permitía que las mujeres no quedasen sometidas al poder del marido. Si en el momento del matrimonio la mujer era independiente, *sui iuris*, continuaba siéndolo después del matrimonio y, en consecuencia, disponía de sus bienes. Si, por el contrario, en el momento del matrimonio estaba sometida al poder paterno, permanecía sometida a ese poder, lo que pone de manifiesto que, por regla general, lograba ser independiente a edad más temprana que en el viejo sistema

(cuando pasaba a estar bajo la potestad del marido). Efectivamente, por regla general, la orfandad llega antes que la viudedad.

La introducción de un nuevo tipo de testamento (al que, a diferencia de los antiguos, sí tenían acceso las mujeres) desempeñó también un papel determinante en la emancipación femenina. Ahora ya no sólo tenían derecho a ser herederas *ab intestato,* sino que tenían además, tanto el derecho a ser herederas testamentarias como el derecho a disponer por testamento de sus propios bienes.

Posteriormente tuvo lugar una ampliación en los derechos de las mujeres, gracias a la labor de actualización y adaptación llevada a cabo por los pretores. Así, a partir del siglo III estos magistrados introdujeron un nuevo sistema sucesorio, la *bonorum possessio,* que permitió que las mujeres sucediesen a su padre aun en el caso de que hubieran salido de la familia de origen para entrar en la del marido y admitió que la mujer pudiese suceder al marido aunque no hubiese entrado en la familia de éste. Gracias al pretor, por consiguiente, las mujeres podían heredar de dos familias.

Pero la circunstancia que, en mayor medida, determinó el cambio de la condición femenina fue la continua sucesión de casi dos siglos de guerras. Especial mención merece en este sentido la segunda de las guerras púnicas.

En el esfuerzo por la expansión de Roma, la población masculina había sido diezmada y esto provocó un nuevo planteamiento de la relación entre sexos. Un número cada vez mayor de mujeres, que habían perdido en la guerra a padres y maridos, se encontró con que habían adquirido la independencia. E incluso en los casos en los que estaba vivo aquel bajo cuya potestad se encontraban, ellas eran, de hecho, las únicas que estaban en situación de hacerse cargo del patrimonio familiar. Afanados en campañas militares y en asuntos bélicos, los hombres no tenían más remedio que dejar con frecuencia en manos de las mujeres la gestión de los negocios y la custodia del patrimonio familiar.

Por otra parte, la estructura de la familia estaba cam-

biando y cada vez tenía menos fuerza la figura autoritaria, y aglutinadora en torno a sí, del *paterfamilias* (con la consiguiente adquisición de un mínimo de autonomía por parte de quienes aún se hallaban sometidos a un poder personal). El instituto de la tutela cada vez resultaba más anacrónico. Podríamos decir que el hecho de que cada vez se concedieran a las mujeres más derechos, y mayores posibilidades de ejercitarlos, fue en cierto modo una necesidad.

Por supuesto que el imperialismo romano no dejó de tener sus repercusiones en la condición femenina, como las tuvo también la transformación de la economía cuando la riqueza dejó de estar representada por la tenencia de la tierra y pasó a estarlo por la del dinero. El dinero podía ser transferido con más facilidad, con la simple entrega —*traditio*— sin necesidad de la autorización del tutor, y escapaba en la práctica a cualquier tipo de control.

Las mujeres administraban sus patrimonios personales y, a menudo, también los familiares. Ahora bien, en este punto se observa una curiosa, y a primera vista inexplicable, contradicción. En las especiales circunstancias históricas y políticas que hemos señalado, las mujeres romanas parecen encontrarse en una situación que, al menos desde una visión actual, resultaría favorable para el logro de una auténtica y real revolución en su condición. Sin embargo, esta revolución nunca se produjo. A pesar de la libertad de que llegaron a disponer, las mujeres romanas jamás cuestionaron (probablemente ni siquiera llegaron a planteárselo) los términos del papel que desempeñaban en relación con el sexo masculino. Ni siquiera cuando, como Hortensia, tuvieron la fuerza y el valor de infringir las antiguas normas que les prohibían hacer uso (al menos público) de la palabra.

Digan lo que digan los romanos de la época, la mayoría de las mujeres (salvo excepciones, muy diferentes entre sí, representadas por ejemplo por Lesbia o por Afrania) continúa inspirándose en el modelo clásico, difundido además de modo continuo por una hábil propaganda que sometía a la población femenina a un auténtico bombardeo ideológico. ¿Cómo explicar este comportamiento?

b) El pacto entre sexos: las reglas del intercambio recíproco y el papel desempeñado por la madre romana. El papel desempeñado por las mujeres en la familia y en la sociedad de Roma era apreciado culturalmente, y estaba acompañado de una serie de privilegios que confirmaban su importancia. Se valoraba, por no decir que se ensalzaba, de modo particular el papel de la madre, que en Roma (a diferencia de lo que sucedía en Atenas) no se limitaba al puramente biológico. Las madres romanas no eran simples reproductoras o amas de cría. La auténtica, la idiosincrática relación entre la madre romana y sus hijos (en especial, la mantenida con los varones) no era la que tenía lugar durante los primeros años de la vida de éstos. La función de la madre rebasaba los aspectos afectivo o de crianza de los hijos —entre otras cosas porque, cuando las condiciones económicas lo permitían, los niños eran cuidados por nodrizas y por *nutritores* varones—[1] para centrarse en el vínculo que la unía con los hijos adolescentes y adultos. El papel desempeñado por la madre era el de consejera moral, el de mentora, el de custodiadora de los valores ciudadanos, el de estímulo para que en los hijos aflorara lo mejor de sí mismos. En otras palabras, en la educación de los hijos, las madres romanas apoyaban a los padres.

Para que los hijos adolescentes se convirtiesen en auténticos ciudadanos, los padres los llevaban consigo a las asambleas públicas. El aprendizaje de la vida pública tenía lugar por tanto en un ambiente masculino. Pero las mujeres colaboraban con los hombres; desarrollaban su tarea, fundamental por otra parte, de transmitir a los hijos los valores ciudadanos, de formar su carácter, de proponerles modelos de comportamiento. Si las mujeres pertenecían a las clases sociales más elevadas, gozaban además de una consideración especial puesto que, al ser económicamente independientes, podían promocionar a los hijos en su ca-

[1] Así K. R. Bradley, «Child Care at Rome: the Role of Men», en *Historical Reflexions/Réflexions Historiques*, 12 (1985), págs. 311 y ss., más tarde en *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History*, Nueva York, Oxford University Press, 1991.

rrera política[2], de la cual también ellas se beneficiaban, recibiendo prestigio, honores y orgullosa conciencia de sí mismas. En este sentido, es paradigmático el caso de Cornelia, la madre de los Gracos. Un día, cuando una matrona que tenía como invitada le mostró orgullosa todas sus joyas (al parecer las más bellas de su tiempo), Cornelia —cuentan biógrafos y hagiógrafos— entretuvo a su amiga hasta que regresaron sus hijos de la escuela y cuando llegaron exclamó muy digna, señalándolos: «éstas son mis joyas» —*haec ornamenta sunt mea*—[3], con todo lo que esto significaba. Ya hemos puesto de relieve —volveremos sobre ello más tarde— la importancia que las mujeres romanas daban a sus joyas. Pero aún hay más. En la estatua de bronce, que a la muerte de Cornelia se erigió en su honor, figura este simple epitafio: «Cornelia, madre de los Gracos»[4] *.

[2] En este punto, *vid.* S Dixon, *The Roman Mother*, Londres-Sidney, Croom Helm, 1988; en particular cap. 5 (págs. 104 y ss.) y cap. 7 (páginas 168 y ss.). En torno a la especificidad del papel materno en Roma, *vid.* también en otro sentido J. P. Hallett, *Fathers and Daughters in Roman Family, Women and the Elite Family,* New Jersey, Princeton University Press,, 1984, págs. 243 y ss. (con particular referencia a la relación con los hijos varones); S. F. Bonner, *Education in Ancient Rome,* Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1977, págs. 10 y ss; y últimamente R. Frasca, *Donne e uomini nell'educazione a Roma,* Florencia, La Nuova Italia, 1991, págs. 81-120.

[3] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, IV, 4 *init.*

[4] Plut., *C. Gracch.*, 4, 3. Sobre Cornelia, educadora de sus hijos, *vid.* C. Petrocelli, «Cornelia, la matrona», en A. Fraschetti (ed.), *Roma al femminile,* Bari, Laterza, 1994, págs. 22 y ss. (en particular, págs. 48 y ss.).

* El pasaje de Valerio Máximo es ciertamente muy bello: «Cornelia, la madre de los Gracos, en una ocasión en que una matrona de Campania le enseñaba sus joyas, las más hermosas de aquel tiempo, la entretuvo charlando hasta que regresaron sus hijos de la escuela, y entonces dijo: "éstas son mis joyas".» Tampoco Séneca escatima elogios a Cornelia: «Ella reconoció sus doce partos en otros tantos funerales, sin que nadie se diese cuenta de que habían nacido ni de que los había perdido. A Tiberio y Cayo, hombres cuya grandeza reconocen incluso sus enemigos, los vio muertos e insepultos. Sin embargo, a los que la consolaban, considerándola desgraciada, les dijo: «Nunca dejaré de decir que soy feliz, ya que he dado a luz a los Gracos.» Y es que Séneca tenía clara la imagen de la mujer modelo: «El mal dominante de estos tiempos, la corrupción de costumbres, no te cuenta entre sus víctimas. Ni las piedras preciosas ni las perlas te han seducido. Tú, educada según las viejas costumbres, no te has dejado llevar por los malos ejemplos», Sén. *ad Helv.* 16, 3. *[N. de la T.]*

No era, en absoluto, insignificante el papel desempeñado por la madre romana. Además, para ejercerlo se requería que las mujeres tuviesen libertad de movimientos, de acceso a la cultura y de participación en la vida social. ¿Cómo iban a transmitir los valores de la ciudad si estaban excluidas de ésta?

Pero quizá la mayor compensación que obtenían las mujeres del ejercicio de su función como madres era de tipo psicológico, y hacía su vida muy diferente de la de las mujeres atenienses. Las mujeres romanas sentían que formaban parte de la ciudad. Sabían que desarrollaban una tarea fundamental en interés de ésta; que si se ajustaban al modelo establecido serían premiadas con el respeto, con la admiración pública y privada, con honores que no se tributaban en absoluto al resto de las mujeres de la época. Ellas conocían bien, desde el mismo momento de la fundación de la ciudad, las ventajas que se derivaban de la adecuación al papel que les había sido asignado.

Ya hemos hecho referencia, en la narración del rapto de las sabinas, al principio de que las mujeres, en cuanto esposas y madres, ocupaban una posición de especial relieve. Para evitar que el rapto fundacional desencadenase la guerra, los romanos prometieron a los sabinos que concederían a las mujeres raptadas, convertidas en esposas y madres de sus hijos, una serie de privilegios entre los que se encontraban, entre otros, la limitación de su trabajo a la labor de hilar la lana —*lanificium*— o la prohibición de pronunciar palabras malsonantes en su presencia[5].

Así fue el comienzo, y es importante poner de relieve que en el proseguir de la historia de la ciudad, el elenco de honores y privilegios que se conceden a las mujeres se corresponde cada vez más con la observancia de las normas, con el haberse destacado por sus méritos, con las virtudes morales y con el sentido de la ciudadanía.

Primer ejemplo. Es la historia de Veturia y Volumnia, madre y esposa respectivamente de Coriolano. En

[5] Plut., *Quaest. Rom.* 20, 3. Sobre la función de la *bulla, vid.* Plut., *Quaest. Rom.*, 101.

el 491 a.C., Coriolano, que ya había adoptado el nombre de la ciudad volsca de Corioli, se dirige contra Roma al frente de un ejército de volscos. Había sido acusado de querer instaurar la tiranía por oponerse a distribuir el trigo entre la plebe hambrienta. Y él, al frente de los volscos, se disponía a conquistar Roma. Pero Veturia y Volumnia, llegando donde ni magistrados ni embajadores habían conseguido llegar, le convencieron para que desistiera de su propósito. En consecuencia, el Senado estableció «que los hombres cediesen el paso en la calle a las mujeres», poniendo de relieve así que las estolas de éstas habían sido más útiles a la República que las armas, y al antiguo adorno de los pendientes se añadió un nuevo signo de distinción formado por las cintas que, a partir de entonces, ceñían su cabeza. Además se les permitió el uso de túnicas de púrpura y de adornos de oro[6].

Segundo ejemplo. En el 390 a.C, cuando Roma había sido primero asediada y después conquistada por los galos, el oro público había sido insuficiente para pagar el precio que los vencedores exigían a cambio de la liberación de la ciudad. Entonces las matronas ofrecieron su oro. Como consecuencia de esto, además de ser honradas públicamente en señal de gratitud, se les reconoció el derecho a la *laudatio funebris,* es decir, el honor de recibir a su muerte, al igual que los varones, el elogio fúnebre realizado ritualmente[7].

Conscientes de los premios, de las ventajas y de los honores que se derivarían del ejercicio de sus funciones femeninas, las mujeres romanas compartían el orden de valores de los hombres. Profundamente convencidas de su importancia, aceptaban el papel de perpetuas educadoras de hijos que los hombres les habían asignado. Les transmitían así los valores de los padres y la arraigada convicción de que los diferentes papeles que habían de desempeñar varones y mujeres era algo incuestionable, casi establecido por las leyes de la naturaleza.

---

[6] Val. Máx., *Fact. et dict. mem.*, V, 2, 1.

[7] Liv., *Hist.*, V, 50, 7.

Evidentemente, los términos del *do ut des* implícito en la relación entre sexos eran bastante remunerativos, al menos para la mayoría de las mujeres, y para las que no lo consideraban así tampoco es que quedasen muchas alternativas. A algunas privilegiadas por nacimiento y educación les fue posible desarrollar, durante breves periodos y en pocas ocasiones, actividades consideradas específicamente masculinas. Pero estas actividades, como por ejemplo la abogacía, pronto volvieron a atribuírselas los varones con exclusividad.

Las normas jurídicas las establecían los hombres y, en consecuencia, no resultó difícil prohibir a las mujeres el ejercicio de la abogacía, como tampoco lo fue, en época posterior, excluirlas de todos «los oficios viriles» (por ejemplo, el oficio de banquero)[8]. El problema de la intromisión en los ámbitos masculinos es obviado con facilidad.

c) La ley, la costumbre y la moral sexual. Bien diferente es la reacción frente a las mujeres que transgredían las normas de la moral sexual. Aquí no había ley que valiese. Las leyes augústeas en la materia fueron un clamoroso fracaso. Augusto había hecho aprobar una ley —la *lex Iulia de adulteriis*— que castigaba como adulterio, en las formas de proceso público, todas las relaciones que una mujer tuviese fuera del matrimonio; no sólo si estaba casada, sino también si era soltera o viuda. En estos casos, la mujer era condenada con su cómplice a la *relegatio in insulam;* por supuesto, se les mandaba a islas diferentes. Sólo estaban excluidas del ámbito de aplicación de la ley las prostitutas y las relaciones de concubinato.

Pero la nueva ley no surtió los efectos deseados. El número de adulterios no disminuyó y a las adúlteras pocas veces se las denunciaba. ¿Por qué?

En primer término, una singular noticia. Como hemos

---

[8] Dig.., 3, 1, 1, 5 *(Ulpianus)*. Sobre la prohibición de ser banquero, *vid.* Dig., 2, 13, 12 *(Callistratus)*. Entre las otras «tareas masculinas», posteriormente prohibidas a las mujeres, recordemos la de tutor. Cfr. Dig., 26, 1, 16 *(Gaius)* y Dig., 26, 1, 18 *(Neratius)*.

dicho, la ley no era aplicable a las prostitutas. Ahora bien, dicen las fuentes que las mujeres romanas empiezan a declarar públicamente que ejercen este oficio (o el de alcahueta que, a los efectos de escapar a los rigores de la ley, equivale al de prostituta). Referida por Suetonio y por Tácito, la noticia es confirmada en un pasaje de Papiniano[9].

¿Qué podemos pensar de esta práctica tan singular? A primera vista, que la ley debía de ser tan dura que inducía a las mujeres a acudir a un remedio extremo (el ser públicamente conocida como prostituta o como alcahueta podía plantear problemas).

Pero no es tan sencillo. Las fuentes muestran que las que acudían a este expediente eran precisamente mujeres de las clases sociales más elevadas (de rango senatorial o ecuestre)[10], en definitiva, las mujeres que no tenían por qué temer a la ley, ya que con toda probabilidad no se las denunciaría en ningún caso.

No olvidemos en este sentido (aunque no resulte fácil establecer la exacta relación cronológica entre la *lex Iulia* y las «elegías» a la misma) que en la época de Augusto nadie se había tomado la molestia de denunciar a Sulpicia, cuya relación con Cerinto constituía delito, con arreglo a lo establecido en dicha ley. De todos modos, si las cosas se planteaban en los términos que hemos visto, Sulpicia sabía perfectamente que no corría ningún peligro.

La decisión de declarar públicamente el ejercicio de la prostitución o el lenocinio, no parece haberse debido tanto al temor por parte de las mujeres de verse sometidas a los rigores de la ley como al deseo de llevar a cabo un acto de abierta provocación, una especie de bravata. Podríamos llamarlo un acto de desobediencia civil, dirigido a manifestar, públicamente y con un cierto tono de burla,

---

[9] Suet., *Tib.*, 35, 2; Tác., *Ann.*, II, 85, 1; y D., 48, 5, 11 (10), 2 *(Papinianus).*

[10] Así se observa, tanto en Suetonio como en Tácito. Suetonio define *matronae* a estas mujeres (si bien con el calificativo *prostratae pudicitiae),* y Tácito habla de que Tiberio prohibió que las mujeres pertenecientes al orden ecuestre se inscribieran entre las prostitutas.

la hostilidad hacia la nueva legislación[11]. Tampoco puede derivarse su aplicación de la noticia procedente de Suetonio, según la cual Tiberio habría enviado al exilio a todas las *matronae* que recurrieron a semejante expediente; ni aquella otra, de Tácito, acerca de que el emperador prohibió ejercer la prostitución a las mujeres de rango ecuestre[12].

La narración de Tácito pone de manifiesto que Tiberio intentó que la *lex Iulia* fuese aplicada[13]; pero también muestra que se aplicó muy poco. Máxime, teniendo en

[11] Sobre los actos de «desobediencia civil» de las mujeres romanas, *vid.* D. Daube, *Civil Desobedience in Antiquity,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1972, págs.. 23 y ss., donde se recuerdan también, como actos de desobediencia civil, la invasión del foro en el 195 a.C. (para que fuese derogada la *lex Oppia)* y la arenga de Hortensia, en el 42 a.C., a mi parecer, auténticos y verdaderos actos de intervención política. En cambio, no se toma en consideración desde esta perspectiva, la inscripción de las prostitutas en los registros, en fraude de la *lex Iulia,* de la que se ocupa Daube, en «Fraud No. 3», en *The Legal Mind. Essays for T. Honoré,* Londres, Clarendon Press, 1986, págs. 1 y ss. (=*Collected Studies in Roman Law,* ed. de D. Cohen y D. Simon, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, II, págs. 1.409 y ss.).

[12] Se habría decidido, según Tácito, a dar este paso, cuando en el elenco de las prostitutas se inscribió una tal Vistilla, perteneciente precisamente a esta clase. La historia de Vistilla (en términos, por otra parte, muy rápidos e imprecisos) se encuentra en Tác., *Ann.,* II, 85, 1. Sobre el episodio y las diversas interpretaciones posibles, *vid.* más ampliamente, E. Giuffré, «Un senatoconsulto ritrovato: il s.c. de matronarum lenocinio coercendo», en *Atti Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli,* 41 (1980), págs. 7 y ss., en particular, págs. 11 y ss.

[13] Y lo hizo, dicen las fuentes, proponiendo y haciendo aprobar un senadoconsulto, con base al cual parece que se podía acusar de adulterio incluso a las mujeres que se habían declarado prostitutas (obviamente, si lo hacían con el fin de burlar la ley). La existencia de este senadoconsulto *(vid.* fuentes citadas más arriba) parece hoy confirmada por la aparición en *Larinum,* en Molise, de una copia (publicada en 1978) de un senadoconsulto en el que Tiberio tomaba medidas para evitar que los pertenecientes a las clases más altas se dedicasen a actividades indignas, como pisar los escenarios, o participar en juegos de gladiadores. Es muy discutido si el senadoconsulto, en la parte que falta, se ocupaba también de las mujeres que burlaban la *lex Iulia; vid.* de nuevo en este sentido E. Giuffré, «Un senatoconsulto ritrovato», ed. cit., y más tarde, también de Giuffré (con bibliografía completa al respecto, en la n. 4), «Altre notazioni esegetiche sul senatoconsulto c.d. di Larino», en *Studia et Documenta Historiae et Iuris,* vol. 61, 1995, págs. 795-801.

cuenta que a las matronas que se habían declarado prostitutas con finalidad provocadora, se unieron más tarde otras mujeres que acudían a este expediente para escapar al peligro concreto e inminente de una condena[14]. En caso contrario, ¿qué necesidad habría habido de volver a intervenir públicamente? Además, las fuentes parecen demostrar que tampoco Tiberio tuvo éxito en su empeño. Existen indicios, empezando por una frase del poco fiable (en materia de mujeres) Juvenal, que en la segunda sátira y en medio de una feroz diatriba contra el género femenino, exclama exasperado: «¿Dónde estás, *lex Iulia,* acaso durmiendo?»[15] *.

Según Juvenal, las adúlteras no corrían riesgo alguno de ser castigadas. Pero aparte de la sobradamente probada aversión de Juvenal por las mujeres, y de las exageraciones propias de este género literario, del que él es quizá el máximo exponente, puede que en este punto tuviese razón. La escasez de noticias en torno a procesos de adulterio parecen confirmar las afirmaciones de Juvenal.

Según un cálculo hecho hace algunos años, habrían sido veintiuna las acusaciones y condenas por adulterio[16], bajo la dinastía Julio-Claudia, en casi un siglo de tiempo. Suponiendo que el cálculo sea exacto (y si no lo es, se ha calculado de más, no de menos)[17], semejante dato causa perplejidad a quien lo observa. A lo largo de un siglo las denuncias por adulterio podían contarse con los dedos de

---

[14] El caso de Vistilla, al que nos referimos en la nota 12, podría ser precisamente uno de estos casos. De nuevo sobre el tema (con literatura al respecto), *vid.* E. Giuffré, *Un senatoconsulto ritrovato,* ed. cit., pág. 13 y n. 13.

[15] *Juv., Sat.,* II, 37.

[16] Cfr. S. Treggiari, *Roman Marriage. Iusti coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian,* Oxford, Clarendon Press, 1991, *Appendix 2,* págs. 509 y ss.

[17] Así, muchos de los casos recogidos por Treggiari no parecen tener relación con la *lex Iulia.* Por ejemplo, la condena a muerte por *incestum*

* *Vid.* también *Sat.,* 6., en donde arremete ferozmente contra las riquezas corruptoras y la desenfrenada pasión sexual de las borrachas; más en general sobre Juvenal, últimamente, R. Cortés Tovar, «Juvenal», en *Historia de la literatura latina,* 1997, ed. cit., págs. 409-419. *[N. de la T.]*

una mano o, como mucho, con los de las dos. Efectivamente, se diría que la *lex Iulia* estaba durmiendo, pero ¿por qué?

En primer término porque, durante siglos, se había considerado que el adulterio era un asunto privado, algo que había que discutir y castigar en el seno de la familia. Estas ideas se hallaban muy arraigadas y para que se aplicase la *lex Iulia* había que cambiar la mentalidad, cosa nada fácil. Cualquiera podía darse cuenta de que ahora el adulterio se contemplaba bajo una nueva perspectiva, es decir, como un delito público que, al poner en peligro la totalidad del Estado, podía ser denunciado por cualquiera. A partir de ahora, por utilizar una expresión coloquial, los trapos sucios ya no sólo se lavaban en casa; y esto es precisamente lo que no se acepta. Al parecer, Augusto era perfectamente consciente de esta situación. Cuenta Dión Casio que, cuando el Senado le pidió que interviniese con más firmeza, él respondió: «Dad vosotros a vuestras mujeres los consejos y las órdenes que consideréis convenientes. Eso hago yo con la mía»[18].

Y no puede objetarse que la actitud de Augusto estuviese condicionada por su difícil situación personal. Su comportamiento habitual no era irreprochable y lo mismo sucedía con el de su hija Julia, tan ostentosamente licencioso, que Augusto se había visto obligado a exiliarla a la isla de «Pandateria» (hoy Ventotene). Pero si los problemas personales tuvieron su importancia, no fueron cierta-

de Sexto Mario, en el 33 d.C. (Tác., *Ann.*, VI, 19, 1 y Dión Casio, *Hist.*, LVIII, 22) o la *relegatio* a la isla de *Pandateria* (hoy Ventotene) de Octavia, la mujer de Nerón, a la que más tarde se dio muerte allí, por orden de su marido. En primer lugar, Octavia no fue castigada por haber cometido adulterio, sino por haber abortado y, aun en el caso de que se la hubiese acusado de librarse de un hijo adulterino, esto no es óbice para que no fuese formalmente denunciada y procesada conforme a las formalidades previstas en la *lex Iulia* (Tác., *Ann.*, XIV, 63, 4). Finalmente (aunque el elenco podría continuar), no parece tener ninguna relación con la *lex Iulia* la condena del cómplice de Octavia, exiliado en Cerdeña, tras ser persuadido por Nerón para que confesara su culpa ante un consejo compuesto por amigos (obviamente, del emperador) (Tác., *Ann.*, XIV, 62, 3).

[18] Dión Casio, *Hist.*, LIV, 16, 3-5.

mente los que más dificultades causaron al emperador. Su auténtico problema, lo que hacía verdaderamente incómoda su posición, era la necesidad de hacer frente, de un lado, a aquellos que consideraban insuficiente su intervención legislativa y, de otro, a la oposición, mucho más sólida, de aquellos otros que no aceptaban la intromisión del Estado en su vida privada.

Quizá fue para satisfacer a estos últimos (aparte de que el sistema de la acusación pública se había revelado ineficaz) por lo que tiempo después Tiberio, en el continuo propósito de moralizar la sociedad, planteó el retorno al viejo sistema. Estableció así que las adúlteras, a falta de un acusador público, pudiesen ser juzgadas por los parientes «según las costumbres de los antepasados»[19].

La razón por la que la *lex Iulia* no se aplicaba no era pues la tolerancia social para con el adulterio. Esta tolerancia se limitaba en cualquier caso a un círculo muy restringido, bien identificado socialmente, y desde luego no representativo de la mayoría de la población. La auténtica razón de la inoperancia es que era una ley absolutamente extraña a la cultura y a la tradición romanas. Y hay que señalar en este punto que, aparte de las concretas causas del fracaso de la legislación augústea, es regla general (por no hablar de destino ineludible) la falta de aplicación rigurosa de las normas penales en materia sexual.

La penalización del adulterio (vigente, por otra parte, en nuestro país hasta 1957) ha hecho condenar, durante siglos y con penas de extraordinaria crueldad, a un número indeterminado de adúlteros (y sobre todo de adúlteras). Pero desde luego que no ha erradicado el fenómeno[20]. Por no hablar de la penalización de la prostitución (en los paí-

---

[19] Suet., *Tib.*, 35, 1.

[20] En torno al papel de las normas jurídicas en la reglamentación de prácticas sociales complejas, como las relacionadas con la sexualidad, *vid.* recientemente, D. Cohen, *Law, Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Interviniendo en el debate sobre la relación entre derecho y moral, Cohen sostiene que no es oportuna la punición, por parte del Estado, de la inmoralidad que se manifiesta en relaciones sexuales no ortodoxas, pero

ses y en los momentos en que ha sido penalizada), o de la del lenocinio. Incluso podría hacerse referencia a un caso todavía más paradigmático: la penalización de la homosexualidad, tanto en el mundo antiguo (particularmente, en el romano) como en el moderno (por ejemplo, en más de veitiséis de los Estados Unidos de América, en donde este comportamiento se incluye en el más amplio tipo de la sodomía, tanto homosexual como heterosexual)*.

Pero volvamos a Roma. ¿Qué hacer entonces con las adúlteras y con las otras mujeres que no respetaban los cánones de la moral sexual?

La ley augústea, al margen de su no aplicación, supuso un hito importante en la historia de las mujeres romanas. Su aprobación fue el signo de un cambio de época, la premonición de que, de ahora en adelante, la condición de las mujeres se modificaría, de que la etapa de las libertades iba a terminar, de que la moral tradicional sería restaurada de nuevo, de que ya nunca más rebasarían las mujeres los límites del papel que se les había asignado. Pero de esto hablaremos en otro libro. En éste, nos quedamos en la época de Augusto. A pesar de ser tan importante, la *lex Iulia* no se aplicaba en la práctica.

Sin embargo, donde no era efectiva la ley lo eran las sanciones sociales: la censura, la vergüenza, la marginación. La historia de Clodia-Lesbia, que hemos intentado re-

---

consensuadas entre ciudadanos adultos, es decir, la inmoralidad en cuanto tal; y prueba que la penalización de estos comportamientos es, en cualquier caso, absolutamente ineficaz.

* En el Derecho español, las leyes de Rómulo, la *lex Iulia de adulteriis coercendis* y las Novelas de Justiniano, han atravesado las Partidas hasta llegar al año 1963. Sólo entonces se suprimió el tratamiento privilegiado que el Código penal de 1944, en su artículo 428, daba al uxoricidio (dar muerte a la esposa) con motivo del adulterio. Quince años más tendrían que pasar aún para que se suprimiera el delito de adulterio femenino, más grave que el «amancebamiento» masculino (el marido sólo cometía delito «cuando tuviese manceba dentro de casa o notoriamente fuera de ella»). La ley 22 de 26 de mayo de 1978, sobre despenalización del adulterio y del amancebamiento, suprimió estas figuras delictivas, que pasaron entonces a constituir un mero ilícito civil. *[N. de la T.]*

pasar, basta para poner de relieve cuál era el peso de esas sanciones.

d) *¿Feminismo en Roma?* No todas las mujeres en Roma pertenecían a la categoría de las «observantes» u obedientes, como Arria, Marcia o Porcia. Existían también (lo hemos visto) las rebeldes. Pero una rebelde, o incluso más, cada una por su lado, cada una dentro de los límites de su vida, no pueden poner en tela de juicio un modelo social. Para cuestionar este modelo es necesario desarrollar una acción preconcebida, organizada, colectiva. Podría decirse, y de hecho alguno lo ha dicho, que esta actividad se desarrolló en Roma. Desde luego que la acción que llevaron a cabo las *axitiosae,* fue colectiva y organizada. Para defender sus intereses, estas mujeres ocuparon calles, Foro y Senado, llegando incluso hasta Roma desde las ciudades vecinas y reclamando a gritos lo que consideraban sus derechos. Eran mujeres que habían sustituido el silencio (virtud-deber primario de la época arcaica) por el uso (y abuso, según los hombres) de la palabra, no sólo privada sino también pública.

Tomando como base este hecho, ¿es posible hablar de feminismo en Roma?[21]. Para responder, es necesario reflexionar de nuevo sobre los objetivos y las motivaciones de la acciones colectivas que emprendieron las mujeres.

Comencemos por los objetivos. Es evidente que las reivindicaciones de las mujeres romanas no tuvieron nunca por objeto la supresión de las discriminaciones o la concesión de nuevos derechos; por lo menos las fuentes no se refieren a semejantes reivindicaciones. No parece, por poner un ejemplo, que las mujeres solicitaran jamás el ejercicio de lo que los romanos llamaban los *virilia officia.* Lo

[21] Algunos no tienen dudas al respecto. *Vid.*, por ejemplo, en relación a los acontecimientos que provocaron la represión de los cultos báquicos, C. Herrmann, *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la république romaine* (Col. Latomus, 1961), Bruselas, Berchem, 1964. Más en general, *vid.* también, otra vez como ejemplo, V. Sirago, *Femminismo a Roma nel primo impero,* Catanzaro, Rubettino, 1983.

que de modo prioritario reivindicaban cuando actuaban colectivamente eran privilegios sociales y económicos: que se les permitiese exhibir las joyas, usar los carros dentro de la ciudad o ser exoneradas del pago de impuestos. Además estos privilegios se reivindicaban como recíproco intercambio con los hombres. Se solicitaban beneficios como compensación por adecuarse al modelo femenino que se les continuaba proponiendo. Para esto, no para otra cosa, se organizaban y protestaban las mujeres, para que se respetasen las reglas del intercambio recíproco.

Para demostrarlo, nada mejor que la arenga de Hortensia. Cuando, en el 42 a.C., en nombre de otras mujeres, sostuvo públicamente y con gran firmeza que los patrimonios femeninos debían seguir estando exentos de impuestos, Hortensia utilizó los mismos argumentos que había esgrimido el tribuno Valerio al considerar la necesidad de derogar la *lex Oppia* (la ley —se recordará— que prohibía a las mujeres exhibir sus joyas). Las mujeres, había dicho Valerio, no ostentan magistraturas ni condecoraciones; su gloria está en sus adornos. En consecuencia es justo y oportuno dejar que los exhiban. Si pueden hacerlo estarán más contentas y continuarán obedeciendo. Hortensia compartía la idea de que las mujeres merecían premios a cambio de ser excluidas de la vida pública. Por eso dijo: «Vosotros nos habéis excluido de la vida pública. No podéis pedirnos que paguemos impuestos.»

El privilegio a cambio de la exclusión. Esto fue lo que Hortensia pidió en representación de las mujeres romanas y su pretensión encajaba perfectamente en la mentalidad masculina; tanto que ellos comprendieron en seguida que les convenía no enojar en exceso a las mujeres. Como había sostenido Valerio, dar acogida a las pretensiones femeninas era el mejor modo de no cambiar nada en la relación entre ambos sexos.

Pero volvamos a Hortensia. Su razonamiento, no fácilmente comprensible a nuestros ojos, encajaba perfectamente en el planteamiento del recíproco intercambio. Si las mujeres respetaban los pactos, también los hombres debían respetarlos. Hablar de reivindicaciones feministas, con re-

ferencia a las mujeres romanas, parece estar ciertamente fuera de lugar.

e) *Pasado próximo*. Los romanos consiguieron que fuesen las mismas mujeres las que pusieran límites a su emancipación, límites determinados por la autocensura y dictados por el temor femenino a perder el beneplácito de los hombres y la credibilidad social con las ventajas que esto llevaba consigo. En una sociedad, hay que añadir, en la que las mujeres tenían una única alternativa: Lucrecia o Lesbia.

Éste fue, en mi opinión, el poderoso mecanismo que impidió que las mujeres romanas —salvo excepciones, obviamente— llegasen a desear una auténtica libertad. Al considerar satisfactorio el recíproco intercambio, tal y como se les propuso, aceptaron sin más las limitaciones que éste comportaba. Las mujeres establecen con los hombres un acuerdo tácito que, a lo largo de los siglos, ha marcado el destino femenino de la sumisión.

Así pues, en Roma surgió por primera vez un nuevo tipo de relación entre hombres y mujeres; una relación especial, diferente, «moderna» respecto a las demás relaciones antiguas, una relación que encerraba dentro de sí una paradoja, de la cual hace aún poco tiempo que las mujeres han empezado a tomar conciencia. Guardianas fieles y convencidas de los valores de una sociedad que las relegaba al exclusivo papel de esposas y madres, las mujeres romanas, orgullosas educadoras de sus hijos, y orgullosas de todo lo que supusiera la afirmación de la virilidad de éstos (en una sociedad en la que virilidad significaba imposición de un tipo de opresión), transmitían a los hijos mentalidad, principios y modelos de comportamiento de un mundo pensado por hombres. En una sociedad en la que éstos, sosteniendo firmemente el poder en sus manos, dejaban a las mujeres tan sólo el honor de huecas palabras: elogios privados y públicos, exaltaciones y reconocimientos verbales, monumentos y celebraciones. Pero ningún poder.

Y no hablo de poder público, no tendría sentido hablar

de él en relación al pueblo romano. Me refiero al poder familiar, a aquel poder que, a pesar de lo que se dice a menudo, las mujeres romanas (salvo, obviamente, algunas excepciones) no ejercían realmente.

Pero, quizá por primera vez en la historia occidental, la relación con los hombres no era ya una relación basada en la opresión. Muy al contrario, era una relación de recíproco intercambio. Era un modelo de relación, basado en los recíprocos beneficios que obtenían las partes del acuerdo contraído tácitamente, y que garantizaba a las mujeres compensaciones lógicamente satisfactorias. Era un modelo de relación tan eficaz que mantuvo su vigencia durante siglos y siglos, hasta llegar a nosotros, en el umbral del tercer milenio.

Precisamente ésta es la razón por la que la historia de las mujeres romanas merece una atención especial. A diferencia de la historia de las mujeres griegas y de otras mujeres de la antigüedad, no se trata de un pasado remoto. Es nuestro pasado próximo. Y quizá, en alguna medida, es también una parte de nuestro presente.



Bibliografía

ARCHER, L. J., FISCHLER, S. y WYKE, M. (eds.), *Women in Ancient Societies. An Illusion of the Night,* Nueva York, Routledge, 1994.

ASTOLFI, R., *Il fidanzamento nel diritto romano,* Padua, CEDAM, 1994.

— *La lex Iulia et Papia,* Padua, CEDAM, 1995.

BACHOFEN, J. J., *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiosen und rechtlichen Natur,* Basilea, 1861 (trad. esp.; *El matriarcado,* Madrid, Akal, 1992).

BALSDON, J. P. V. D., *Roman Women. Their History and Habits,* Londres, The Bodley Head, 1962.

BAUMAN, R. A. «Criminal Prosecution by the Ædiles», *Latomus,* 33 (1974), págs. 245-264.

— *Women and Politics in Ancient Rome,* Londres, Routledge, 1992.

BETTINI, M. *I classici nell'età dell'indiscrezione,* Turín, Einaudi contemporanea, 32, 1995.

BOËLS-JANSSEN, N., *Le rôle religieux des matrones romaines dans la Rome archaïque* (Col. de l'École Française de Rome, 176), Roma, École Française de Rome, 1993.

BONFANTE, G., «Il nome della donna nella Roma arcaica», en *Rendiconti Accademia nazionale dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filosofiche,* 35 (1980), págs. 3 y ss.

BONFANTE WARREN, L., «The Women of Etruria», en *Arethusa,* 6, 1 (1973), págs. 91 y ss.

— «Etruscan Women: A Question of Interpretation», en *Archaeology,* 26 (1973), págs. 242 y ss.
— «Etruscan Couples and Their Aristrocratic Society», en H. P. Foley (ed.), *Reflections of Women in Antiquity,* Londres-Nueva York, Gordon A. Beach, 1981, págs. 323 y ss.
BONNER, S. F., *Education in Ancient Rome,* Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1977 (trad. esp.: *Educación en la Roma antigua,* Barcelona, Herder, 1984).
BRADLEY, K. R., *Discovering the Roman Family: Studies in Roman Social History,* Nueva York, Oxford University Press, 1991.
BRELICH, A., *Tre variazioni romane sul tema delle origini,* Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1955.
CANTARELLA, E., «Recensión de L. Peppe», en *Iura,* 35 (1984, pero publicado en 1987), págs. 136 y ss.
— «Potere femminile. Diritto e Stato tra mito e antropologia», en *Quaderni di Storia,* 28 (1988), págs. 107 y ss.
— «La vita delle donne», en E. Gabba y A. Shiavone (eds.), *Storia di Roma,* IV, Turín, Einaudi, 1989, págs. 557 y ss.
— *I supplizi capitali in Grecia e a Roma,* Milán, Rizzoli, 1991.
— «Homicides of Honor. The Development of Italian Adultery Law over Two Millennia», en D. J. Kertzer y R. P. Saller (eds.), *The Family in Italy, from Antiquity to the Present,* New Haven-Londres, Yale University Press, 1991, págs. 229 y ss. (trad. ital. *La famiglia in Italia dall'antichità al XX secolo,* Florencia, Le Lettere, 1995).
— «Usu farreo coemptione: ipotesi recenti sul matrimonio romano», en *Incontro con G. Pugliese,* Milán, Giuffrè, 1992, págs. 97 y ss.
— «Figlie romane», en L. Accati, M. Cattaruzza y M. Verzar Bass (ed.), *Padre e figlia,* Turín, Rosemberg e Sellier, 1994, págs. 17 y ss.
— «Famiglia romana e demografia sociale», en *Iura,* 43 (1992, pero publicado en 1994), págs. 99 y ss.
— «L'usus e la conventio in manum», en *Labeo,* 41 (1995), págs. 434 y ss.
— *L'ambiguo malanno. La donna nel mondo greco e romano,* Milán, Einaudi scuola, 1995 (trad. esp.; *La calamidad ambigua,* Madrid, Clásicas, 1991).
— *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico,* Milán, Rizzoli, 1995 (trad. esp.: *Según natura,* Madrid, Akal, 1991).

— «Matriarcato», en *Enciclopedia Treccani delle scienze sociali* (1996), págs. 576-582.
CANTARELLA, E. (ed.) y BACHOFEN, J. J., *Introduzione al diritto materno,* Roma, Editori Riuniti, 1983.
CICCOTTI, E., *Donne e politica negli ultimi anni della Repubblica romana,* Milán, 1895, reeditado en Nápoles, Jovene, 1985 (con una *Nota di lettura* de E. Cantarella).
COHEN, D., *Sexuality and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
CORNELL, T., «Some Observations on the Crimen Incesti», en *Le délit religieux dans la cité antique* (Col. de l'École Française de Rome, 48), Roma, École Française de Rome, 1981, págs. 27 y ss.
CRESCI MARRONE, G., *Ecumene Augustea. Una politica per il consenso,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1993.
CROOK, J., «Women in Roman Succession», en B. Rawson (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives,* Ithaca, Cornell University Press, 1986, págs. 58 y ss.
CSILLAG, P., *The Augustan Laws on Family Relations,* Budapest, Akad Kiadó, 1976.
CULHAM, Ph., «The Lex Oppia», en *Latomus,* 41 (1982), páginas 787 y ss.
CURRIE, H. M., «The Poems of Sulpicia», en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II, 30, 3, Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1983, págs. 1.751-1.764.
D'AGOSTINO, B., «L'immagine, la pittura e la tomba nell'Etruria arcaica», en *Prospettiva,* enero, 1983, págs. 2 y ss.
— «La donna in Etruria», en *Maschile/femminile. Generi e ruoli nelle culture antiche,* Bari, Laterza, 1993, págs. 61 y ss.
DALLA, D., *Ricerche sul diritto delle persone,* Turín, Giappichelli, 1994.
DAUBE, D., *Civil Desobedience in Antiquity,* Edimburgo, Edinburgh University Press, 1972.
— «The lex Iulia concerning Adultery», en *Irish Jurist,* 7, 1972, págs. 373 y ss. (=*Collected Studies in Roman Law,* ed. de D. Cohen y D. Simon, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991, II, págs. 1267 y ss.)
— «Fraud No. 3», en *The Legal Mind. Essays for T. Honoré,* Londres, Clarendon Press, 1986, págs. 1 y ss. (=*Collected Studies in Roman Law,* ed. cit., II, págs. 1.409 y ss.)
DESIDERI, P., «Catone e le donne (Il dibattito liviano sull'abro-

gazione della lex Oppia e la condizione giuridica della donna romana)», en *Atti I Convegno «La donna nel mondo antico»,* a cargo de R. Uglione (Turín, 21-23 de abril de 1986), Turín, Regione Piemonte, 1987, págs. 265 y ss.

DIXON, S., *The Roman Mother,* Londres-Sidney, Croom Helm, 1988.

— *The Roman Family,* Baltimore-Londres, The John Hopkins University Press, 1992.

DURRY, M., «Les femmes et les vins», en *Revue des Études Latines,* 33 (1955), págs. 108 y ss.

— *Eloge funèbre d'une matrone romaine (Eloge dit de Turia),* París, Les Belles Lettres, 1950.

EVANS, J. K., *War, Women and Children in Ancient Rome,* Londres-Nueva York, Routledge, 1991.

FAYER, C., *La familia romana,* Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994.

FINLEY, M., «The Silent Women of Rome», en *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controversies,* Londres, Chatto and Windus, 1968, págs. 131 y ss.

FLACELIÈRE, R., «Caton d'Utique et les femmes», en *Mélanges J. Heurgon,* París, De Boccard; Roma, L'Erma di Bretschneider, 1976, págs. 293 y ss.

FLACH, D., *Diё sogenannte Laudatio Turiœ,* Darmstadt, Wissenschaftl Buchgesell, 1991.

FLORY, M., «Abducta Neroni Uxor: the Historiographical Tradition on the Marriage of Octavian and Livia», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 118 (1988), págs. 343 y ss.

FOLEY, H. P. (ed.), *Reflections of Women in Antiquity,* Londres-Nueva York, Gordon A. Beach, 1981.

FRANCIOSI, G., *Clan gentilizio e strutture monogamiche,* II, Nápoles, Jovene, 1989.

— *Famiglia e persone in Roma antica,* Turín, Giappichelli, 1992.

FRANCIOSI, G. (ed.), *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana,* Nápoles, Jovene, 1995.

FRASCA, R., *Donne e uomini nell'educazione a Roma,* Florencia, La Nuova Italia, 1991.

FRASCHETTI, A., «Le sepolture rituali nel Foro Boario», en *Le délit religieux dans la cité antique* (Col. de l'École Française de Rome, 48), Roma, École Française de Rome, 1981, págs. 51 y ss.

FRASCHETTI, A. (ed.), *Roma al femminile,* Bari, Laterza, 1994.

GAGÉ, J. G., *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles des femmes dans l'ancienne Rome* (Col. Latomus, 60), Bruselas, Berchem, 1963.
— «Les traditions des Papirii et quelques unes de l'Equitatus romain et latin», en *Revue historique de Droit Français et Étranger,* 4.ª serie, 33 (1955), págs. 167 y ss.
GALINSKI, K., «Augustus Legislation on Morals and Marriage», en *Philologus,* 125-126 (1981 y 1982), págs. 126 y ss.
GALLINI, G., *Protesta e integrazione nella Roma antica,* Bari, Laterza, 1970.
GARDNER, J. F., *Women in Roman Law and Society,* Bloomington, Indianápolis, 1986.
GAROFALO, L., «La competenza a promuovere "iudicia populi" avverso donne», en *Studia et Documenta Historiæ et Iuris,* 52 (1986), págs. 451 y ss.
— *Il processo edilizio. Contributo allo studio dei iudicia populi,* Padua, CEDAM, 1989.
GIMBUTAS, M., *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 a.C. Myths and Cultimages,* Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1982 (trad. esp.: *Dioses y diosas de la vieja Europa,* Madrid, Istmo, 1990).
— *The Language of the Goddess* (trad. ital. *Il linguaggio della Dea,* Milán, Longanesi, 1990).
GIUFFRÉ, E., «Un senatoconsulto ritrovato: il s.c. de matronarum lenocinio coercendo», en *Atti Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli,* 41 (1980), págs. 7 y ss., especialmente págs. 11 y ss.
— «Altre notazioni esegetiche sul senatoconsulto c.d. di Larino», en *Studia et Documenta Historiæ et Iuris,* vol. 61 (1995), págs. 795-801.
GIUNTI, P., *Adulterio e leggi regie. Un reato fra storia e propaganda,* Milán, Giuffrè, 1990.
GOODY, J., «Inheritance, Property and Women. Some Comparative Considerations», en J. Goody, J. Thrsk y E. P. Thompson (eds.), *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200-1800,* Cambridge, Cambridge University. Press, págs. 10 y ss.
GORDON, H. L., «The Eternal Triangle, First Century B.C.», en *Classical Journal,* 28 (1933), págs. 574 y ss.
GORIA, F., «Il dibattito sull'abrogazione della lex Oppia e la condizione giuridica della donna romana», en *Atti I Convegno «La donna nel mondo antico»,* a cargo de R. Uglione (Tu-

rín, 21-23 de abril de 1986), Turín, Regione Piemonte, 1987, págs. 265 y ss.
GOUREVITCH, D., *Le mal d'être femme. La femme et la médecine à Rome,* París, Les Belles Lettres, 1984.
GUARINO, A., «Il "dosier" di Lucrezia», en *Le origini quiritarie. Raccolta di scritti romanistici,* Nápoles, Jovene, 1973.
— «Lex Voconia», en *Labeo,* 28 (1982), págs. 188 y ss.
— «Il lusso delle donne», en *Iusculum iuris,* Nápoles, Jovene, 1985, págs. 209 y ss.
GWYNN, A., *Roman Education from Cicero to Quintilian,* Nueva York, Teacher's College Press-Columbia University, 1964.
HALLETT, J. P., *Fathers and Daughters in Roman Family. Women and the Elite Family,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984.
— «Women as "Same" and "Other" in the Classical Roman Elite», en *Helios,* 16, 1 (1989), págs. 59 y ss.
HARRIS, W. V., «The Roman Father's Power of Life and Death», en W. V. Harris y R. Bagnall (eds.), *Studies in Roman Law in Memory of A. A. Schiller,* Leiden, Brill, 1986, págs. 81 y ss.
— *Ancient Literacy,* Cambridge, Massachusetts, 1989 (trad. ital.: *Lettura e istruzione nel mondo antico,* Bari, Laterza, 1991).
HAURY, A., «Une année de la femme à Rome», en *Mélanges J. Heurgon,* I, París, De Boccard; Roma, L'Erma di Bretschneider, 1976, págs. 427 y ss.
HERRMANN, C., *Le rôle judiciaire et politique des femmes sous la république romaine* (Col. Latomus, 1961), Bruselas, Berchem, 1964.
HEURGON, J., «Valeurs féminines et masculines dans la civilisation étrusque», en *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome,* 73 (1961), págs. 337 y ss.
HOPKINS, K., *Death and Renewal,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
HORSFALL, N., «Some Problems in the Laudatio Turiæ», en *Bulletin of the Institute of Classical Studies at the University of London,* 30 (1983), págs. 85 y ss.
HUMBERT, M., *Le remariage à Rome,* Milán, Giuffrè, 1972.
KAJANTO, J., «Women's Prænomina Reconsidered», en *Arctos,* 7 (1972), págs. 13-30.
— «On the Peculiarity of Women Nomenclature», en *L'Onomastique Latine. Actes du colloque internationale sur l'onomastique latine* (1975), París, 1977, págs. 147-159.

KAJAVA, M., *Roman Female Prænomina. Studies in the Nomenclature of Roman Women (Acta Instituti Romani Finlandiæ,* XIV), Roma, 1994.

KERTZER, D. J. y SALLER, R. P. (eds.), *The Family in Italy, from Antiquity to the Present,* New Haven-Londres, Yale University Press, 1991 (trad. ital.: *La famiglia in Italia dall'antichità al XX secolo,* Florencia, Le Lettere, 1995).

KÖVES ZULAUF, T., «Camilla», en *Gymnasium,* 85 (1978), páginas 182-205 y 408-436.

LABRUNA, L., «Un editto per Carfania?», en *Synteleia Arangio Ruiz,* II, Nápoles, Jovene, 1964, págs. 415 y ss.

LEFKOWITZ, M. R. y FANT, M. (eds.), *Women's Life in Greece and Rome,* Londres, Duckworth, 1992.

LEMOSSE, M., «À propos de la "Laudatio" dite de Turia», en *Revue historique de Droit Français et Étranger,* 4.ª serie, 28 (1950), págs. 251 y ss.

LÉVI-STRAUSS, C. y DUBY, J. (eds.), *Histoire de la famille,* I, París, Armand Colin, 1986.

LÓPEZ, A., *No sólo hilaron lana. Escritoras romanas en prosa y verso,* Madrid, Ediciones Clásicas, 1994.

MARROU, H. I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* París, 1950 (trad. ital.: *Storia dell'educazione nell'antichità,* Roma, Studium, 1978, págs. 369 y ss.).

MARSHALL, A. J., «Ladies at Law: the Role of Women in the Roman Civil Courts», en C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History* (Col. Latomus, 206), Bruselas, Berchem, 1989, págs. 35 y ss.

— «Roman Ladies on Trial: the Case of Mæsia of Sentinum», en *Phoenix,* 44, 1 (1990), págs. 46 y ss.

MAZZARINO, S., «Le droit des étrusques», en *Iura,* 12 (1961), págs. 24 y ss.

MCDERMOTT, W. C., «Catullus, Clodia and Ameana», en *Maia,* 36 (1984), págs. 3 y ss.

MCINTOSH SNYDER, J., *The Woman and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome,* Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1989.

MÉNAGER, R., «Systèmes onomastiques, structures familiales et classes sociales dans le monde gréco-romain», en *Studia et Documenta Historiæ et Iuris,* 46 (1980), págs. 147 y ss.

MERRIAM, C. U., «Some Notes on the Sulpicia Elegies», en *Latomus,* 49, 1 (1990), págs. 95 y ss.

— «The Other Sulpicia», en *Classical World,* 84, 4 (1991), págs. 303-305.
MOMIGLIANO, A. (1969), «Tre figure mitiche. Tanaquila, Gaia Cecilia e Acca Larenzia», en *Quarto Contributo alla storia degli studi classici,* Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1969, págs. 455 y ss.
— *Roma arcaica,* Florencia, Sansoni, 1989.
MONACO, L., «"Veneficia matronarum", magia, medicina e repressione», en *Sodalitas IV, Studi in onore di A. Guarino,* Nápoles, Jovene, 1984, pág. 2.023.
NERADAU, J. P., *Être enfant à Rome,* París, Les Belles Lettres, 1984.
NOAILLES, P., «Les Tabous du Mariage dans le droit primitif des Romains», en *Fas et ius,* París, Les Belles Lettres, 1948, págs. 1 y ss.
OGILVIE, R. M., «The Maid of Ardea», en *Latomus,* 21 (1962), págs. 477 y ss.
PEPPE, L., *Posizione giuridica e ruolo sociale della donna romana in età repubblicana,* Milán, Giuffrè, 1984.
PETROCELLI, C., *La stola e il silenzio,* Palermo, Sellerio, 1989.
PICCALUGA, G., «Bona dea. Due contributi allo studio del suo culto», en *Studi e materiali di storia delle religioni,* 35 (1964), págs. 203 y ss.
POMEROY, S. B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves,* Nueva York, 1975 (trad. esp.: *Diosas, rameras, esposas y esclavas,* Madrid, Akal, 1990).
RADKE, G., *Die Götter Altitaliens,* Münster, 1965.
RAWSON, B. (ed.), *The Family in Ancient Rome. New Perspectives,* Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1986.
REINACH, S., «Une ordalie par le poison à Rome», en *Revue archéologique,* 2 (1908), págs. 236-253.
RICHLIN, A., *The Garden of Priapus, Sexuality and Aggression in Roman Humour,* New Haven-Londres, Yale University Press, 1983.
ROBINSON, O., «Women and the Criminal Law», en *Annali Facoltà Giurisprudenza Perugia,* nueva serie, 8 (=*Raccolta di Scritti in Memoria di R. Moscetta),* Perugia, 1985, págs. 529 y ss.
SALVADORE, M., *Due donne romane,* Palermo, Sellerio, 1990.
SALWAY, B., «What's in a Name. A Survey of Roman Onomastic Practice from c. 700 b.C. to a.D. 700», en *Journal of Roman Studies,* 84 (1994), págs. 124 y ss.

SANTIROCCO, M., «Sulpicia Reconsidered», en *Classical Journal,* 74 (1979), págs. 229-239.
SCHEID, J., «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», en *Le délit religieux dans la cité antique* (Col. de l'École Française de Rome, 48), Roma, École Française de Rome, 1981, págs. 117 y ss.
SIRAGO, V., *Femminismo a Roma nel primo impero,* Catanzaro, Rubbettino, 1983.
SIRKS, A. J. B., «Sacra, Succession and the lex Voconia», en *Latomus,* 53, 2 (1994), págs. 273 y ss.
SKINNER, M., «Clodia Metelli», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association,* 113 (1983), páginas 273 y ss.
STORONI MAZZOLANI, L., *Una moglie,* Palermo, Sellerio, 1982.
SYME, R., *The Augustan Aristocracy,* Oxford, 1986 (trad. ital.: *L'aristocrazia augustea,* Milán, Rizzoli, 1993).
THOMAS, Y., «La divisione dei sessi nel diritto romano», en G. Duby y M. Perrot (eds.), *Storia delle donne. L'Antichità,* de P. Schmitt Pantel, Bari, Laterza, 1990, págs. 103 y ss.
— «Mariages endogamiques à Rome. Patrimoine, pouvoir et parenté depuis l'époque archaïque», en *Revue historique de Droit Français et Étranger,* 68 (1980), págs. 345 y ss.
— «À Rome, pères citoyens et cité de pères (II siècle avant J.C.-II siècle après J.C.)», en C. Lévi-Strauss y J. Duby (eds.), *Histoire de la famille,* I, París, Armand Colin, 1986, páginas 216 y ss.
— «Le "ventre". Corps maternel, droit paternel», en *Le genre humain,* 14 (1986), págs. 211 y ss.
TORELLI, M., *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia,* Roma, Quasar, 1984.
TREGGIARI, S., *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian,* Oxford, Clarendon Press, 1991.
VV.AA., *Misoginia e maschilismo in Grecia e a Roma,* Istituto di Filologia classica e medievale, Génova, Università di Genova, 1981.
VAN GENNEP, A., *Les rites de passage,* París, 1909 (trad. ital.: *I riti di passaggio,* Turín, Bollati Boringhieri, 1981).
VEYNE, P., *La società romana,* Bari, Laterza, 1990 (trad. esp.: *La sociedad romana,* Barcelona, Mondadori España, 1991).
VOISIN, L., «Pendus, crucifiés, oscilla dans la Rome païenne», en *Latomus,* 38, 2 (1979), págs. 422 y ss.
VOLTERRA, E., «Sul diritto familiare di Ardea nel V seco-

lo a.C.», en *Studi A. Segni*, IV, Milán, Giuffrè, 1996, páginas 659 y ss.

WATSON, A., «The Divorce of Carvilius Ruga», en *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis/Revue d'histoire du droit,* 33 (1965), págs. 38 y ss.

— *Roman Private Law around 200 b.C.*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1971.

— *Law of Succession in the Later Roman Republic,* Oxford, Clarendon Press, 1971.

WISEMAN, T. P., *Catullan Questions,* Leicester, Leicester University Press, 1969.

— «Clodia. Some Imaginary Lives», en *Arion,* nueva serie, 2 (1975), págs. 96 y ss.

WYKE, M., «Woman in the Mirror: the Rhetoric of Adornment in the Roman World», en L. J. Archer, S. Fischler y M. Wyke (eds.), *Women in Ancient Societies. An Illusion of the Night,* Nueva York, Routledge, 1994, págs. 134 y ss.

ZANKER, P., *Augustus und die Macht der Bilder,* Múnich, 1987 (trad. esp.: *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 1992).

Índice